BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

LA PENSÉE

ET

LES NOUVELLES ÉCOLES ANTI-INTELLECTUALISTES

PAR

ALFRED FOUILLÉE

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
MAISONS FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

LA PENSÉE

ET

LES NOUVELLES ÉCOLES ANTI-INTELLECTUALISTES

ŒUVRES DE M. ALFRED FOUILLÉE

I. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

La Philosophie de Platon. 2ᵉ édition. 4 vol. in-18 (Hachette). Chaque volume se vend à part . . . . 3 fr. 50
Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et par l'Académie française.

La Philosophie de Socrate. 2 vol. in-8° (Alcan) . . . . 15 fr. »
Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.

Histoire générale de la Philosophie. 12ᵉ édition. 1 vol. in-8° (Delagrave), avec des chapitres nouveaux sur la philosophie contemporaine. 6 fr. »

Extraits des Grands Philosophes, faisant suite à *l'Histoire de la philosophie. Ibid.* . . . . 5 fr. »

II. — PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

La Liberté et le Déterminisme. 6ᵉ édition 1 vol. in-8° (Alcan) . 7 fr. 50

L'Évolutionnisme des Idées-Forces. 4ᵉ édit. 1 vol. in-8° (Alcan) . 7 fr. 50

L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience. 2ᵉ édition. 1 vol. in-8° (Alcan) . . . . 5 fr. »

Le Mouvement idéaliste et la Réaction contre la science positive. 2ᵉ édit. 1 vol. in-8° (Alcan) . . . . 7 fr. 50

Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde. 2ᵉ édition. 1 vol. in-8° (Alcan) . . . . 7 fr. 50

La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes. 1 volume in-8° (Alcan) . . . . 7 fr. 50

III. — PSYCHOLOGIE INDIVIDUELLE ET COLLECTIVE

La Psychologie des Idées-Forces. 2ᵉ édit. 2 vol. in-8° (Alcan) . 15 fr. »

Tempérament et Caractère. 4ᵉ édition (Alcan). . . . . 7 fr. 50

La Psychologie du peuple français. 4ᵉ édition (Alcan) . . . . 7 fr. 50

Esquisse psychologique des peuples européens. In-8°, 3ᵉ édit. 10 fr. »

IV. — MORALE

Critique des systèmes de morale contemporains. 7ᵉ édit. (Alcan). 7 fr. 50

La Morale des Idées-Forces. 2ᵉ édition. 1 vol. in-8° (Alcan) . . 7 fr. 50

Eléments sociologiques de la morale. 1 vol. in-8°. 2ᵉ édit. (Alcan). 7 fr. 50

Le Moralisme de Kant et l'Amoralisme contemporain. 2ᵉ éd. (Alcan) 7 fr. 50

Nietzsche et l'Immoralisme. 3ᵉ édition. 1 vol. in-8° (Alcan). . 5 fr. »

La Morale, l'Art et la Religion selon Guyau. 7ᵉ édition très augmentée. 1 vol. in-8°, avec biographie, portrait et autog. de Guyau (Alcan). . . 3 fr. 75

Pages choisies des grands écrivains : J.-M. Guyau. 1 volume in-18 (Colin). 6ᵉ édition . . . . 3 fr. »

L'Idée moderne du droit. 4ᵉ édition. 1 vol. in-18 (Hachette) . . 3 fr. 50

La France au point de vue moral. 3ᵉ édit. 1 vol. in-8° (Alcan). 7 fr. 50

V. — SOCIOLOGIE

La Science sociale contemporaine. 4ᵉ édit. avec une nouvelle préface. 1 vol. in-18 (Hachette) . . . . 3 fr. 50

La Propriété sociale. Nouvelle édition. 1 vol. in-18 (Alcan) . . 2 fr. 50

Le Socialisme et la Sociologie réformiste. 2ᵉ édit. in-8° (Alcan). 7 fr. 50

La Démocratie politique et sociale en France. 1 vol. in-8°. 2ᵉ édition. (Alcan) . . . . 3 fr. 75

VI. — SCIENCE DE L'ÉDUCATION

L'Enseignement au point de vue national. 4ᵉ édition, avec une nouvelle préface. 1 volume in-18 (Hachette) . . . . 3 fr. 50

Les Etudes classiques et la Démocratie. (Colin). in-8°. . . . . 3 fr. »

La Réforme de l'enseignement par la philosophie (A. Colin). 1 volume in-8° . . . . 3 fr. »

La Conception morale et civique de l'enseignement. In-18 (Editions de la *Revue bleue*) . . . . 2 fr. 50

LA PENSÉE

ET

LES NOUVELLES ÉCOLES ANTI-INTELLECTUALISTES

PAR

ALFRED FOUILLÉE

DEUXIÈME ÉDITION



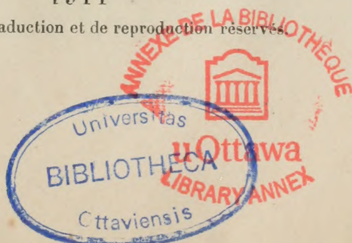
PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

MAISONS FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1911



PRÉFACE

I

Nous nous proposons, dans ce volume, de déterminer la nature, l'origine, la valeur pratique et théorique de la pensée. Notre livre sera, pour la plus grande partie, consacré à l'exposition de notre doctrine, mais il présentera aussi une partie critique : nous devrons, d'après les principes que nous aurons établis, juger ces écoles anti-intellectualistes qui ont acquis de nos jours une exceptionnelle importance[1].

Nous fûmes jadis de ceux qui, les premiers, réagirent contre les excès de l'intellectualisme, firent dériver l'intelligence de la volonté même, montrèrent dans les idées des directions de force et, dans la force, l'appétition en exercice ; mais aujourd'hui, nous nous trouvons obligé de défendre l'intelligence comme nous avions défendu autrefois la volonté. Nous ne saurions admettre la philosophie anti-intellectualiste qu'on propose de divers côtés, qui fait de la volonté un devenir insaisis-

1. On trouvera dans ce travail une synthèse, quoique incomplète, de nos idées sur la connaissance, dans leur contraste ou leur conformité avec les théories régnantes. Nous espérons donner ensuite une synthèse de nos idées sur l'existence, sur le monde et la vie, peut-être même, si nos forces ne nous trahissent pas, sur cet *au delà* qui est l'objet des religions.

sable et toujours fuyant, de l'intelligence, un reflet immobile ou une cristallisation inerte. Nous nous élevons contre toute mutilation artificielle de notre être et nous tentons de ressaisir, une fois de plus, l'identité profonde du vouloir et du penser. Depuis Kant et Schopenhauer, on a trop représenté la pensée comme nous *séparant* de la réalité et même de l'action ; nous démontrerons, au contraire, que la pensée est en essentielle union avec le réel, qu'elle est elle-même une réalité, la plus haute de toutes, et que, par conséquent, elle possède une activité efficace en même temps qu'une valeur cognitive.

« Volonté de conscience », telle est la formule que, dans notre *Morale des idées-forces*, nous avions déjà proposée et que nous proposerons de nouveau pour exprimer le fond de l'existence. Il nous a paru nécessaire d'emprunter la terminologie de Schopenhauer et de ses continuateurs : *volonté de*... ; nous marquons ainsi notre opposition à ceux qui ne considèrent que la volonté de *vie*, ou la volonté de *puissance*, ou encore la volonté d'*action* pratique. Les termes que nous avons adoptés : « volonté de conscience », doivent d'ailleurs être pris en un sens tout expérimental, comme traduction de l'expérience la plus profonde et la plus primitive. Ces termes ont l'avantage de mieux « situer » la philosophie des idées-forces parmi les théories contemporaines avec lesquelles elle soutient des rapports. Nous ne voudrions pas sembler faire des emprunts à certaines de ces doctrines, comme celle de Nietzsche ou celle de M. William James, alors que, sur plusieurs points, la philosophie des idées-forces les a au contraire devancées ; on nous excusera donc si nous rappe-

lons à diverses reprises, dans le livre qu'on va lire, les pages de la première édition de *la Liberté et le Déterminisme* où se trouvent par avance esquissés le système de la volonté de puissance et même les principes psychologiques de ce que le pragmatisme renferme d'exact. Nous montrions déjà, il y a une quarantaine d'années, comment la « tendance à l'exertion de la puissance » et « l'élan du vouloir en avant » peut, du moins en partie, rendre compte de nos opérations intellectuelles et de nos opérations volontaires, comment cette tendance insatiable à accroître notre être et notre action est un élément intégrant de toutes nos représentations, émotions et inclinations. Mais nous avons toujours rattaché l'expansion de la *puissance* à celle de la *conscience* et même à celle des *idées*, où la conscience prend une forme distincte. Notre volontarisme n'a donc jamais cessé d'être en même temps intellectualisme.

Aujourd'hui plus que jamais, nous croyons nécessaire l'intime fusion de ces deux doctrines. Nous sommes témoins, en effet, d'une sorte de croisade contre l'intelligence où s'unissent, pour monter à l'assaut, les empiristes, les intuitionnistes, les pragmatistes, les sceptiques, les fidéistes et les théologiens, souvent déguisés sous le manteau du philosophe. Nous croyons possible d'opposer à ces systèmes étroits une doctrine plus compréhensive qui, poursuivant la conciliation des vérités en apparence opposées, rattachera par un insécable nœud la pensée à l'action, l'intelligence à la volonté, l'idée à la puissance active. Nous avons passé notre vie à mettre une telle doctrine en lumière ; on trouvera donc naturel que nous nous efforcions, une fois de plus, de soutenir tout

ensemble les droits imprescriptibles de l'intelligence et les droits non moins imprescriptibles de la volonté.

Les attaques dirigées de nos jours contre l'intelligence, au moyen des armes forgées par l'intelligence même, ne pouvaient manquer d'aboutir à une lutte parallèle contre l'idée de la *vérité*, qui est l'objet intelligible de toute intelligence parvenue à la pleine conscience de soi. Dans le domaine des sciences et de la philosophie, on s'efforce de substituer au vrai l'utile, le commode, l'efficace, le convenu, le factice et parfois même l'arbitraire. Le Chantecler du poète prétend que c'est son chant matinal qui fait lever le soleil ; la « nouvelle philosophie des sciences », si voisine du pragmatisme, attribue presque le même honneur à ses « décrets » : elle fait lever la vérité. Nous voyons en outre maints savants professer l'empirisme le plus radical, même en mathématiques, et leur positivisme apparent n'est parfois que le vestibule du fidéisme. La haute spéculation est ainsi rabaissée au rang de la pratique et de la technique, ou encore au rang de la fantaisie imaginative et combinatrice. Les « principes » s'évanouissent en « postulats », les postulats en « conventions » plus ou moins artificielles, et il ne reste plus à la science d'autre valeur que son « succès », son efficacité pour satisfaire nos besoins. Savants et philosophes croient ainsi faire œuvre de progrès ; mais, si l'on consulte l'histoire, on verra que le ravalement de la théorie, que son absorption dans la pratique utilitaire a toujours amené la décadence scientifique et philosophique. On ne saurait donc maintenir trop haut les titres de la spéculation, fondée sur des raisons

de *vérité* objective, non pas seulement d'utilité ou de commodité subjective.

Dans ce désarroi d'idées et de principes dont nous avons le spectacle, comment s'étonner qu'on ait vu refleurir une nouvelle sophistique, ingénieuse d'ailleurs et parfois profonde? Nous prenons ce mot de sophistique non au sens péjoratif, mais en sens historique; nous voulons simplement désigner un fait : la renaissance actuelle de la sophistique grecque, telle que la soutinrent les Protagoras, les Gorgias, les Hippias, les Calliclès, les Polus et tant d'autres, qui ont rendu des services très réels à la philosophie en la réveillant de son sommeil dogmatique. Les nouveaux Protagoras, comme l'ancien, ont l'art subtil de fausser tout ce qu'ils touchent. Nietzsche en est le plus illustre exemple par delà le Rhin, et on en trouverait d'autres par delà l'Océan. Platon avait déjà parlé de ces contempteurs de la raison qu'il nommait d'un nom expressif : les misologues. Ils ont reparu de nos jours.

Le succès des doctrines anti-intellectualistes s'explique en grande partie par ce fait que bien des croyants y ont vu un secours inattendu pour leur foi. Ils ont aussitôt repris à l'égard de la raison l'attitude de Pascal : « Taisez-vous, raison imbécile ! » Un positivisme, un « scientisme », trop étroits devaient produire, par réaction, une tendance à la religiosité vague, désincorporée, vaporisée. Cette sorte de sentimentalisme, dans la pratique, n'engage à aucune observance rituelle, ou autorise à accomplir avec sérénité les rites les plus vulgaires. Les uns sont religieux dans l'éther, à la façon de Renan ; les autres sont religieux terre à terre, à la façon du plus humble « charbonnier ».

C'est le règne de la pénombre ; on méprise les idées claires et lumineuses, qui seraient gênantes pour la foi, *fides fugiens intellectum*. A ce sentimentalisme, qui permet de tout croire, on joint le pragmatisme, qui permet de tout faire, sous prétexte qu'agir, c'est créer la vérité de ce qu'on fait.

Il y a d'ailleurs des points communs entre la théorie des idées-forces, que nous soutenons depuis si longtemps, et la récente doctrine pragmatiste, qui se présente elle-même comme « un nouveau mot pour d'anciens modes de penser ». Raison de plus pour que nous séparions avec soin, dans ces nouvelles doctrines, ce qui nous paraît vrai de ce qui nous paraît faux. Nous aurons à montrer la part d'observations justes qui se cache jusque dans les paralogismes des écoles pragmatistes ou nietzschéennes ; mais, en même temps, nous ferons voir comment elles ont falsifié le vrai jusqu'à changer l'or en monnaie suspecte. La sophistique, elle aussi, est utile, mais à la condition qu'on en sorte. Toute réaction contre la pensée est une réaction contre la science et contre la philosophie même. Une telle réaction, si elle triomphait, ne pourrait aboutir qu'au scepticisme ou au mysticisme, deux extrêmes qui se touchent. Ce ne sera donc pas une tâche inutile que de mettre en plein relief cette « dignité de la pensée » qui fait la vraie dignité de l'homme. L'intelligence triomphe dans ses apparentes défaites et se fortifie des coups qu'elle se donne. Plus elle dépense de subtilité pour démontrer sa faiblesse, plus elle prouve sa force.

II

On a écrit la *logique des sentiments*, on pourrait aussi écrire la *logique de l'action* qui serait une sorte de technique générale ou, pour employer une expression de M. Espinas, une « technologie » à constituer. La logique des sentiments, à vrai dire, est l'opposé de la logique, parce que rien n'oblige les objets à se conformer aux sentiments des êtres vivants ; il ne suffit nullement qu'une chose nous plaise pour devenir vraie, ni qu'elle nous déplaise pour devenir fausse. En se mêlant à nos jugements, nos sentiments les altèrent, loin de leur conférer cette part de vérité que les pragmatistes prétendent pouvoir sortir du sentiment même. Mais, si nos sentiments sont presque en entier subjectifs et n'ont aucune prise sur les objets, il n'en peut être absolument de même pour nos actions. Ici, il s'agit d'atteindre le réel pour le modifier au besoin, nous y adapter ou l'adapter à nous-mêmes.

Le « succès » même de notre action suppose une conformité aux lois objectives des choses. La logique de l'action est donc obligée de se faire logique de la connaissance. Celle-ci est la seule vraie logique. Considérez ces fonctions par lesquelles la pensée, dans le jugement, relie les choses, ces vivantes fonctions qu'on appelle, d'un nom trop abstrait, les *catégories* et qui sont à l'esprit ce que l'assimilation est au corps. Les catégories, règlent l'action parce qu'elles règlent à la fois la pensée et ses objets. Nous ne pouvons agir sur les choses dans l'espace et dans le temps sans y introduire l'*unité*, la *pluralité* et la *totalité*, que représente le nombre. Pourquoi ? parce que ces

trois catégories sont, comme nous le ferons voir, des formes communes de toute conscience, de toute action et aussi de toute existence. L'existence est en elle-même une action, soumise aux lois de l'action. De même, la permanence dans le temps, la causalité dans le temps, la réciprocité d'actions dans le temps, voilà les catégories fondamentales auxquelles, selon nous, se ramènent toutes les autres.

La *possibilité*, l'*existence*, la *nécessité* sont des aspects de l'action, d'abord à l'état de puissance, puis à l'état d'acte, ou encore enveloppant nécessairement son actualité dans sa possibilité même. La *réalité* positive, la *négation*, la *délimitation* sont l'action même avec des bornes, qui correspondent à la limitation définie de son objet. Partout la logique de l'action est la logique de la pensée. D'ailleurs, la pensée est *action* par essence, en rapport avec d'autres *actions* ; elle est la *réciprocité d'action* devenue consciente de soi. C'est ce que nous avons montré il y a longtemps dans la *Liberté et le Déterminisme* ; c'est ce que le présent livre mettra de nouveau en lumière. Le seul mérite du pragmatisme, — dont nous avions, pour notre part, devancé les affirmations vraies, mais en rejetant les innombrables sophismes où il les noie, — ce sera, d'avoir insisté, après tant d'autres, sur la part de l'activité dans la pensée et dans ces *idées* où nous avons toujours montré des forces actives. Mais le tort du pragmatisme sera d'avoir introduit dans la volonté même l'arbitraire et surtout d'y avoir mêlé les sentiments à la logique en prétendant qu'ils y ont droit de cité, au lieu de n'y voir que des sources de paralogisme et d'erreur. Le pragmatisme a voulu, pour ainsi dire, faire passer la vérité des objets en nous ;

elle est nécessairement et dans les objets et en nous ; nous ne pouvons, à nous seuls, faire la vérité.

III

On a parfois défini l'intellectualisme une doctrine selon laquelle tout ce qui existe dans la réalité serait réductible, du moins en principe, à des éléments intellectuels, c'est-à-dire à de pures idées, à des concepts, jugements et raisonnements, ou encore à des *vérités* et à des implications de vérités. Cet intellectualisme par trop simpliste et exclusif nous paraît une chimère contre laquelle se battent inutilement de nouveaux don Quichotte. Certes, nous ne pouvons pas plus franchir avec des idéalités la distance de notre pensée à l'être que nous ne pourrions franchir un fleuve en prenant pour pont un arc-en-ciel reposant sur ses deux rives. Mais le véritable intellectualisme ne se contente nullement d'idéalités : il se nourrit au contraire de réalités, sous la forme de relations réelles entre des termes réels, termes dont l'intime nature fonde les relations mêmes et s'y exprime. La doctrine des grands intellectualistes, de Platon, d'Aristote, de Plotin, de Descartes, de Leibniz, de Hegel, ne consista jamais à n'admettre au fond des choses que des éléments intellectuels ou conceptuels. Non ; ce qu'ils soutinrent et ce que nous soutenons avec eux, c'est que l'intelligible et le réel sont inséparables, que la réalité première est en rapport essentiel avec la pensée et que, dans l'homme même, un élément intellectuel est inhérent à tout état ou acte de conscience. Ainsi entendu, l'intellectualisme n'exclut nullement, mais appelle le vrai

volontarisme. D'autre part, le volontarisme exclusif et faux, réduisant la réalité à un vouloir sans yeux et sans oreilles, à une poussée vitale son discernement, admet l'inintelligibilité radicale du monde. L'essence des choses est alors, comme on l'a dit, sans fondement intelligible, *grundlos*, étrangère par elle-même au principe d'universelle intelligibilité ou de raison suffisante. Un tel volontarisme peut d'ailleurs prendre deux directions. La première est toute matérialiste. La volonté qui est sous l'intelligence n'est alors qu'une activité motrice, réductible elle-même à des réactions physiologiques, qui, à leur tour, ne sont que des réactions physico-chimiques et, en dernière analyse, mécaniques ou énergétiques. Matière et énergie s'identifient pour constituer le réel; la pensée et la conscience ne sont que des épiphénomènes instables et surérogatoires; la réalité pourrait se passer d'eux et elle en est aussi indépendante que la mer onduleuse l'est des lueurs phosphorescentes courant sur ses vagues. Selon une seconde conception du volontarisme, la volonté se spiritualise au lieu de se matérialiser : elle est un je ne sais quoi d'indéfinissable et d'ineffable qui se saisit en son « devenir » par une intuition immédiate. Matérialisme empirique ou spiritualisme intuitif, il faut que le volontarisme exclusif choisisse entre les deux. Or, un tel choix, s'il n'est pas aveugle, reposera nécessairement sur ces « idées » qu'on voulait exclure, soit sur une idée de « substance » matérielle, épandue dans l'espace et le temps, soit sur une idée de « vie » intérieure, que l'on conçoit comme plus ou moins dégagée de la matière. Le volontarisme absolument pur, qui admettrait une volonté ne sachant pas ce quelle veut, — accompli-

rait du coup son propre suicide — tout comme l'accomplirait un intellectualisme exclusif qui admettrait une pensée ne pensant rien, ne voulant rien, ne produisant rien.

De là suit la nécessité d'une théorie conciliatrice comme celle que nous proposons. Quelle est la principale différence entre cette théorie et les doctrines de M. Ribot, de M. William James ou de M. Bergson, qui, à leur manière, sont volontaristes? C'est que, pour ces éminents philosophes, il y a une cloison étanche entre la vie affective et la vie intellectuelle : sentir et connaître sont deux manifestations totalement différentes et indépendantes l'une de l'autre, si bien que la pensée est un phénomène surajouté, qui ne tient plus aux profondeurs de l'être et du vouloir. Nons essaierons de prouver, au contraire, que tout dualisme est ici artificiel. La vie affective et appétitive, à nos yeux, est le rudiment de la vie intellectuelle, qu'elle enveloppe. Nous ne pouvons accepter la division de l'homme en deux, la duplicité de la vie. L'aurore boréale, ce continuel tressaillement de lumières changeantes, révèle le continuel échange de forces magnétiques qui s'attirent et se repousent ; mais au fond la lumière et l'attraction magnétique ne sont pas séparées et sont un seul « processus » à stades divers : de même, en nous, la pensée n'est jamais séparée des attractions et répulsions intérieures qu'elle révèle et modifie. Toute philosophie est donc factice qui coupe la vie en deux, sépare le corps du cerveau, met l'instinct et le sentiment d'un côté, la pensée et l'idée de l'autre. Il n'y a pas en nous deux *évolutions*, pas plus qu'il n'y a en nous deux ou trois *facultés* distinctes. Penser, sentir et vouloir sont un seul et même développe-

ment réglé, quoique toujours novateur, dont les aspects divers ne doivent jamais être dissociés. En un mot, la philosophie des idées-forces cherche en tout cette unité profonde et radicale qui, croyons-nous, est seule la véritable « vie ».

On objectera que la pensée, quel que soit son développement, ne saurait comprendre la vie, d'où elle sort : le galet laissé sur le rivage nous livrera-t-il jamais « l'empreinte du flot qui l'apporta » ? — Nous répondrons que, si nous avions des yeux assez subtils pour saisir les vibrations les plus ténues, nous retrouverions dans le galet de la plage la trace des vagues dont il garde le frisson. La vie deviendrait intelligible pour une intelligence capable d'embrasser tout l'être et toutes les raisons d'être. Que cette intelligence ne soit pas la nôtre, cela va de soi ; la vie ne peut nous être complètement intelligible, pas plus que la matière, pas plus que la pensée même ou que toute autre chose. La science et la philosophie n'en sont pas moins un effort vers une intelligibilité toujours croissante, quoique toujours imparfaite. Nos idées ne sont jamais adéquates aux réalités, sans doute ; mais, en dehors de la conscience immédiate du moment qui s'enfuit, nous n'avons à notre disposition que des idées : elles sont notre seul moyen de saisir clairement et de retenir sous nos yeux le réel ; elles sont aussi notre seul moyen d'agir sur le réel et de le soumettre à notre vouloir.

Au lieu des idées, certains philosophes proposent pourtant l' « intuition » comme procédé supra-intellectuel de la philosophie. Tels sont M. William James et M. Bergson. Mais on verra que l'intuition se résout en des états intérieurs de conscience confuse, ou en un sentiment immédiat de l'actuel

dans le moment présent. Ce sens, le seul légitime, est celui que Kant donnait au mot *intuition*, Il redevient vrai alors de dire avec Kant, dans une phrase cent fois citée : — Les intuitions ou états de conscience immédiate, sans les concepts, sont aveugles, comme les concepts sans les intuitions ou états de conscience sont vides. — Nous ajouterons pour notre part que, sans la volonté, les intuitions et les concepts sont également inertes et morts. Le vouloir est la vivante synthèse de ce que Kant appelle l'*intuition* et du *concept*, en une activité qui soutient et déborde l'un et l'autre.

La philosophie se traduit nécessairement, non en simples intuitions, mais en idées. Seulement elle ne prend pas les idées, comme le fait la science, à l'état abstrait ; elle les prend à l'état concret, avec toute la réalité et toute la virtualité qui les remplit, avec toute l'activité qui palpite en elles, qui les change en impulsions, en aspirations à l'avenir, en tendances à la pleine réalisation de leur objet. La philosophie est la recherche de l'*agissant*, qui est le *réel* ; elle a donc essentiellement pour objet des idées-forces ; des idées, parce qu'en dehors de l'idée rien n'est intelligible ni exprimable ; des forces, parce qu'en dehors de l'activité et de la causalité rien n'est réel. Toute philosophie réductible à de pures idées au moyen desquelles on espérerait, *a priori*, déterminer quelque chose par rapport au réel, ne serait qu'une sorte de vaste argument ontologique. Les objections dirigées contre cet argument retomberaient sur elle : elle serait toujours impuissante à saisir le réel par le possible, à saisir même le véritable *possible*. Malgré sa prétention à être « ontologie », elle demeurerait idéologie. Aussi ne faut-il pas se figurer la philosophie sur le

modèle de la géométrie *a priori*, de la physique *a priori*, comme la physique de Newton. La philosophie ne commence pas, à l'exemple des sciences déductives, par faire abstraction du réel ; elle se place, au contraire, en pleine réalité ; elle ne va pas de l'abstrait à l'existant ; elle va de l'existant à l'abstrait, s'il y a lieu ; jusque dans les plus hautes abstractions des idées, elle conserve le fond d'être réel, de volonté tendant au développement indéfini, qui fait la force même de ces idées. Loin de voltiger en dehors et au-dessus de l'expérience, elle est l'expérience même essayant d'être complète et complètement active, essayant de se réfléchir sur soi *tout entière*, telle qu'elle est dans son contact immédiat avec l'être et avec l'action. C'est pourquoi, dans un précédent ouvrage, nous avons déjà opposé aux ontologies rationalistes et dialectiques la philosophie *fondée sur l'expérience*[1]. Mais il faut bien entendre ce mot d'expérience et ne pas désigner par là une simple *partie* de l'expérience, à savoir l'observation externe. Les sciences d'ordinaire appelées expérimentales ne le sont précisément qu'en partie, puisque, dans l'expérience totale, qui est la conscience du réel et de l'agissant, elles séparent le côté tourné vers le dehors pour le considérer seul. La vraie philosophie, au contraire, s'efforce d'embrasser l'expérience dans son unité et dans sa totalité ; elle se demande : — Qu'est-ce qu'exister, qu'est-ce que se sentir exister, qu'est-ce qui constitue le *sum* inhérent au *cogito ?*

La philosophie sentimentale et intuitionniste, à elle seule, serait sans aucune lumière intellectuelle ; la philosophie intellectualiste et conceptuelle, à

1. Voir l'*Avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience* (1889).

elle seule, serait sans substance et sans vie ; la vraie philosophie volontariste est une synthèse spécifique où le sentiment immédiat et l'idée sont étudiés dans leur activité efficace, dans leur causalité génératrice, dans leur puissance interne d'évolution et de progrès. C'est précisément ce qu'indique le terme : philosophie des idées-forces. Cette philosophie essaie de s'élever tout ensemble au-dessus du romantisme intuitionniste et sentimental de Jacobi, de Schelling, de Ravaisson et de leurs successeurs, au-dessus de l'idéalisme dialectique des hégéliens, enfin au-dessus du vitalisme universel de Schopenhauer, de Guyau, de Nietzsche, système qui ne prend la volonté qu'à l'état de *nisus* vital et de « vouloir-vivre ». Schopenhauer, il est vrai, concevait une volonté supérieure à la vie, mais il la projetait dans un monde de choses en soi où elle n'est plus qu'une entité insaisissable. Nous, c'est dans la sphère même de l'expérience intérieure que nous essayons de saisir une volonté qui n'est plus seulement « vouloir-vivre », mais vouloir-penser, vouloir-aimer. Inséparable sans doute du sentiment et de l'idéation, la volonté les domine cependant, leur donne leur réalité concrète dans le présent, leur imprime un mouvement perpétuel vers l'avenir. Le vitalisme universalisé de la philosophie intuitionniste nous semble une position provisoire et intenable entre le mécanisme universel, véritable objet de la science, et le panpsychisme, seul véritable objet de la philosophie.

Notre conclusion dernière sera qu'une doctrine non plus transcendante, mais immanente, doit être édifiée tout à la fois sur l'*expérience* intérieure, prise en son intégralité, et sur les *idées* qui la dirigent ou qui en dérivent. Les réalités

avec lesquelles nous sommes en rapport ne doivent jamais être séparées de l'intelligibilité qui leur est immanente. Quant aux réalités avec lesquelles nous ne sommes point en rapport et qui, par hypothèse, échapperaient à toute pensée, nous n'avons rien à en penser ni à en dire. Sur le cadran solaire de la chartreuse de Pavie on lit cette inscription : — *Sine sole sileo.* — Notre esprit est comme le cadran solaire : sans la lumière intelligible des idées, il ne marque plus d'heure et se tait.

LA PENSÉE

LIVRE PREMIER

NATURE DE LA PENSÉE
LA PENSÉE COMME VOLONTÉ DE CONSCIENCE

CHAPITRE PREMIER

LA VOLONTÉ DE CONSCIENCE
PRINCIPE DE LA PHILOSOPHIE DES IDÉES-FORCES

I

POINT DE VUE EXPÉRIMENTAL ET IMMANENT

Dans la philosophie générale comme dans la morale, notre point de vue sera proprement expérimental et psychologique, avec exclusion de toute spéculation ontologique.

Par là il s'opposera : 1° à l'ancienne psychologie rationnelle et à l'ancienne cosmologie rationnelle ; 2° à la nouvelle ontologie présentée par Kant sous le nom de *critique*.

La « psychologie *rationnelle* » s'efforçait de déterminer le sujet pensant comme une chose complète par elle-même, *res completa*, sans tenir compte de sa relation nécessaire avec le monde

objectif. Descartes n'échappa pas entièrement à cette illusion[1]. La « cosmologie rationnelle », à son tour, faisait une tentative inverse : déterminer le monde objectif comme une chose complète, sans tenir compte de son rapport nécessaire avec la sensation, avec la pensée et la volonté, c'est-à-dire avec la conscience. Les deux méthodes étaient unilatérales, conceptuelles, ontologiques et contraires au point de vue vraiment psychologique. Ce dernier, que peut-il être, quand on le conçoit sans aucun mélange étranger ? Il ne peut être que celui du *sujet* sentant, pensant et agissant, tel qu'il est immédiatement présent à lui-même par sa conscience intérieure, *quelle que soit*, pour le métaphysicien, *la nature ultime de ce sujet*. Cette notion du sujet psychologique s'oppose à la conception, tantôt physique, tantôt ontologique, des *objets*. Soit qu'on fasse de ceux-ci des *phénomènes* (apparences pour un sujet), soit qu'on en fasse des *substances* et *choses* (objets *en soi*, inconnus et inconnaissables pour le sujet), tous ces objets sont évidemment extérieurs au sujet même, à la conscience immédiate. Leur conception implique des thèses métaphysiques, valables ou non, sur les substances et sur les phénomènes. Seule la pure psychologie a un véritable objet d'expérience, ou plutôt un véritable *sujet* d'expérience : l'être qui pense, sent et veut, l'être conscient tel qu'il est *pour soi*, sans aucune spéculation d'aucune sorte sur sa *nature* substantielle ou phénoménale, simple ou composée, matière, vie ou esprit[2].

1. Il se contenta de dire : *Sum*, sans ajouter : *sumus*.

2. Tel est, on s'en souvient, le point de vue auquel nous nous sommes placé dans la *Psychologie des idées-forces*. Voir surtout l'Introduction, où notre méthode est développée en opposition avec celle des sciences physiques.

La métaphysique phénoméniste, reprise et poussée jusqu'au bout par Nietzsche, prétend, dès le début, noyer le sujet individuel dans le torrent héraclitéen des phénomènes, dans le mobilisme universel; la métaphysique substantialiste, d'autre part, réduit le sujet conscient à l'état de *chose* dans le monde des substances : *res cogitans*. Selon nous, le sujet conscient, si l'on s'en tient d'une manière stricte à l'immédiate expérience, qui est interne, n'est ni *un phénomène comme les autres*, malgré ce que soutiennent Hume, Taine et Nietzsche, ni une *substance;* il est la seule manifestation originale et sûre que nous ayons du *réel*, existant non *en soi* (comme la substance), ni *pour autrui* (comme le phénomène), mais *pour soi*. Et par cette expression : *pour soi*, nous n'entendons pas une *réflexion* conceptuelle sur soi-même, qui ne peut être qu'ultérieure ; nous entendons une conscience de sentir ou d'agir primitive et spontanée, une translucidité de soi-même à soi-même en tant qu'existant, voulant et sentant. Nous n'induisons rien en ce qui concerne l'existence d'une unité appelée *moi*, d'une individualité vraiment séparée du Tout ; nous posons simplement le fait de conscience, c'est-à-dire le fait de sentir, de jouir, de souffrir, de percevoir, de désirer, de vouloir. Et nous ajoutons que ce fait, indéniable et primordial, n'est pas ce qu'on nomme proprement un phénomène, une apparence pour quelqu'un ; loin d'être une apparence, en lui-même et par lui-même il est notre réalité intérieure, il est ce qui fait que nous existons et que nous nous sentons exister. Tant qu'on regarde du côté des *objets*, des êtres autres que nous, l'existence est nécessairement conçue comme différant de notre propre conscience, en nature et en qualité ; mais il

n'en est plus de même quand on regarde du côté du *sujet*. Là le réel et le conscient sont identiques. On ne peut plus supposer que la conscience de jouir, de souffrir, de vouloir, soit, comme le phénomène sensible, un pur songe, ne répondant pas aux choses, ὄναρ et non ὕπαρ dirait Platon.

Allons plus loin ; je ne saisis pas en moi une existence nue ; je saisis une activité *pensante*, au sens général du mot, sans qu'on puisse soutenir que l'action de penser, c'est-à-dire d'avoir conscience, me soit connue par un *sens*, par une *affection reçue* de quelque part, comme quand je reçois un coup sur la tête. D'ailleurs, la *douleur* même que me cause ce coup, ou le *plaisir* du soulagement qui peut suivre, ne sont pas reçus par un *sens*, mais sont appréhendés par conscience immédiate. C'est pour cela que, au sens cartésien, plaisirs et douleurs sont encore des pensées, c'est-à-dire des états distincts de conscience, je ne dis pas de connaissance. De même pour le *désir* d'être soulagé de ma douleur, pour la tendance à réagir et pour la *volition* de faire ce qui est nécessaire à cette fin. Partout ici nous avons de notre activité une *aperception* profonde et radicale qui est *la pensée à l'état naissant*.

Si ce mot d'aperception semble trop conserver le sens d'un regard s'attachant à un *objet*, disons alors que le vrai fond expérimental de la réalité psychique est un *discernement* spontané qui n'a ni le caractère du *sens* ni celui de la *connaissance*. Loin d'être je ne sais quoi de médiat, il se définit par l'*immédiation*. Ne faut-il pas, d'ailleurs, qu'il y ait ainsi en nous quelque chose d'immédiatement présent à soi pour que nous puissions dire : je *sens*, je *pense*, je

suis[1] ? Notre point de vue strictement expérimental est donc bien celui du *cogito*, mais dépouillé de ses derniers éléments substantialistes et aussi de ses éléments trop intellectualistes ; c'est le *cogito* ramené au *conscius sum* et identifié avec le *volo*, puis complété par le *ergo sumus*.

Notre point de vue ne s'oppose pas seulement à celui de la cosmologie rationnelle et de la psychologie rationnelle, par cela même à toutes les ontologies matérialistes ou spiritualistes ; il s'oppose aussi au point de vue kantien, qui, lui encore, n'est pas vraiment expérimental, ni même vraiment critique, mais nous semble hypothétique et, si nous ne nous trompons, artificiel.

Kant, au début de sa *Critique de la raison pure*, appelle *intuition* « le mode par lequel la connaissance se rapporte immédiatement à des *objets* et que toute pensée se propose comme moyen ». Il ajoute : — « L'intuition n'a lieu qu'autant qu'un « *objet* nous est *donné*, et, à son tour, un objet « ne peut nous être donné qu'à la condition d'*affec-* « *ter l'esprit* d'une certaine manière. La capacité de « recevoir des représentations des objets par la « manière dont ils nous affectent s'appelle sensi- « bilité. C'est donc au moyen de la sensibilité que « les objets nous sont donnés et elle seule nous « fournit des intuitions. » — Rien de plus vague, à nos yeux, que ce début de la *Critique de la raison pure*. On y pose tout d'abord des *objets* sans dire ce que c'est. On y pose une *intuition* d'objets, sans la définir autrement qu'en disant qu'elle est la

1. Nous avons encore développé autrefois ce point dans notre *Avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience* (1889) écrit et publié par articles en 1887 et 1888.

manière dont les objets sont *donnés*, et sans définir davantage ce que signifie *donner*. On ajoute qu'un objet ne peut être donné qu'en affectant *l'esprit*, sans définir ce qu'est l'esprit. On suppose sans preuve qu'il existe des « représentations » ou « présentations d'objets », qu'il existe une faculté de *réceptivité* pour ces représentations et que « toute pensée doit aboutir, directement ou indirectement, à la *sensibilité* ». On ajoute enfin que « l'effet d'un objet sur la *capacité de représentation*, en tant que nous sommes affectés par lui, est la *sensation* ». Qui ne voit l'incertitude, l'insuffisance de cette psychologie rudimentaire et encore scolastique? Comment des bases aussi flottantes pourront-elles soutenir tout l'édifice? Après avoir lu cette page, on ne sait toujours pas ce qu'est une *intuition*. Le passage du subjectif à l'objectif y est supposé franchi sans qu'on ait même distingué le sujet de l'objet. Certes, il y a pour tout le monde quelque chose de réel et d'existant, quelque chose d'immédiatement « donné », mais qu'est-ce, et est-ce un « objet » ? Je suis certain de sentir ce qu'on nomme une odeur, mais suis-je certain de l'objet, et qu'est-ce qui m'est immédiatement donné dans la sensation, sinon un état de passivité tout interne? Les premières pages de la *Critique* se distinguent donc par l'absence de toute critique. Le mot d'*intuition* ne résout aucune difficulté, il les soulève toutes. L'aperception interne de la conscience n'est pas une « intuition », si on entend par ce terme, propre à tout confondre, une sorte de regard pénétrant un *objet*. Elle n'est ni une intuition *sensible* dans l'acception kantienne, ni une intuition *intellectuelle*, ni une intuition de la *vie*, elle est la conscience en son originalité native, proprement indéfinissable. Qui ne

sait pas ce que c'est ne peut rien savoir ni rien penser.

Quelques lignes plus loin, dans la *Critique de la raison pure*, un autre mot arrive, qui n'est pas plus expliqué que les précédents : « L'objet indéterminé d'une intuition empirique se nomme *phénomène* ». Qu'est-ce, encore une fois, qu'un *objet?* qu'est-ce qu'un objet *indéterminé* ? Pourquoi faut-il qu'un objet indéterminé réponde à une sensation déterminée, et comment? Et surtout, qu'est-ce au juste qu'un *phénomène*? Qu'est-ce que la *chose en soi indéterminée* qu'on suppose derrière les phénomènes? Si vous admettez toute cette construction sans fondements critiques, vous admettez par avance la *Critique de la raison pure* ; mais l'analyse des termes, surtout du terme *intuition*, montre l'arbitraire des principes et leur caractère ruineux. Partout, en effet, et jusque dans la conscience, c'est-à-dire dans le seul domaine où nous puissions saisir l'être et où nous le saisissons de fait, Kant sépare l'*être* de la *pensée*. Séparation mortelle, qui fait que les deux tronçons ne pourront plus ni vivre ni se rejoindre. Voilà, dès le début, l'être d'un côté, la pensée de l'autre, et cela jusque dans le « sens intime ». Pensée et réalité n'étant plus *un* pour Kant, la pensée va demeurer à part, toute subjective, et la réalité va demeurer à part, hors des atteintes du sujet, qui ne pourra plus que la concevoir et la désirer sans la connaître ni la posséder. Tel Orphée tendant les bras vers Eurydice.

Mais alors, où avons-nous pu prendre l'idée de l'*être*? Kant est obligé, en commençant la *Critique de la Raison pure*, de *présupposer* l'être comme un *objet* de la pensée, toujours présent, mais toujours

différent de la pensée même ; et c'est par cette *présupposition* qu'il débute, puisqu'il pose d'abord un être *en soi*. Hypothèse toute métaphysique, qu'on retrouvera chez Schopenhauer lui-même. De sorte que cette doctrine, qui voulait rompre avec les systèmes, postule dès le premier mot un système particulier d'ontologie. L'être, l'*objet*, τὸ ὄν, blotti derrière le rideau impénétrable, est chargé de nous fournir ce que Kant appelle le « divers primitif », la multiplicité bigarrée d'impressions sans laquelle ne pourraient s'exercer, selon Kant, ni l'intuition unifiante, ni la raison unifiante. Mais *d'où vient* cet être divers et multiple en dehors de nous, et *qu'est-il*, et *est-il* véritablement ? Le *sens*, dit Kant, nous fournit le matériel protéiforme, la *pensée* met de l'ordre en ce désordre ; mais nulle part nous n'avons racine dans l'être, pas même quand nous avons conscience d'être, quand nous nous croyons sûrs d'exister, de quelque manière que nous existions, sous quelque forme que les doctrines métaphysiques puissent représenter objectivement cette existence, qui, en fait, n'est saisie que par soi et pour soi, dans son action immanente.

Non seulement Kant soutient, comme le soutiendra aussi Schopenhauer, que les seules choses *données* à l'intuition sont des *phénomènes*, mais il ajoute, en dernier lieu, que ce sont des phénomènes *sensibles*. Même quand nous voyons en nous des états de conscience que nous nommons *intérieurs*, nous voyons simplement, selon Kant, la manière dont notre *sens* intérieur est *affecté*. « Si on accorde, dit-il, que les phénomènes extérieurs dans l'espace ne nous font connaître les objets qu'autant que nous sommes extérieurement affectés, *il faudra bien admettre aussi*, au sujet du sens

interne, que nous ne nous saisissons nous-mêmes, au moyen de ce sens, que comme nous sommes intérieurement affectés par nous-mêmes[1]. » Ce sens extraordinaire où nous serions « affectés » par nous-mêmes, où nous serions « passifs » par rapport à notre « activité » inconnue et inconnaissable, offre à l'esprit le plus singulier exemple de mythologie. Kant ne donne pas ici d'autres preuves que : *il faudra bien;* mais ces mots n'établissent qu'une analogie trompeuse, et le pire des raisonnements n'est-il pas l'analogie ? En réalité, il *ne faut pas* établir d'analogie entre la conscience d'exister et la sensation, dont nous projetons la cause au dehors. La prétendue « intuition des sens », que Kant nous accorde, n'est, au fond, qu'une vue de *nous-mêmes* en tant que *modifiés ;* elle est une conscience de variations, que nous synthétisons ensuite dans un *moi* et attribuons finalement à des *causes* extérieures. Quand je dis : « je sens », si je ne saisissais pas d'une prise immédiate un *réel* qui sent, quelle que soit la nature ultime de ce réel, il n'y aurait aucune « intuition » possible, même sensible; il n'y aurait aucun *sens*. Quant à la « Raison » dont parle Kant comme différant de l'intuition sensible, elle resterait suspendue en l'air. La connaissance, au sens précis du mot, glisserait à jamais en dehors de ce qu'elle prétend pénétrer, comme un burin d'acier sur un diamant : toute vraie science serait impossible.

Kant, il est vrai, parmi les nombreuses facultés scolastiques dont il nous dote, admet ce qu'il appelle une « conscience *intellectuelle* », supérieure à la conscience sensible. Mais, à l'en croire, cette

1. *Raison pure*, t. I, p. 182.

conscience intellectuelle ne saisirait qu'une *forme*, alors que le *sens* intérieur saisirait seul la modification réelle, produite en nous par un *nous-même* qui, au point de vue spéculatif, se tient derrière la scène et, au point de vue pratique, ne laisse voir que sa *loi pure*, origine du devoir. C'est donc toujours *l'unité immédiate de la conscience et de l'existence en action* que Kant supprime sans motif au début de son dualisme métaphysique ; il pose un objet ontologique x séparé d'un sujet ontologique également x, et il ne nous laisse que la conscience de la manière dont l'objet en soi x ou dont le sujet en soi x « affectent » le sujet *en* moi ! C'est admettre sans preuve tout un monde de « choses en soi » ; c'est prétendre que ces choses, dont l'essence est de ne pas se révéler et dont nous ne pouvons pas savoir si elles sont causes, se révèlent pourtant à nous, dans leur *forme*, par une double causalité : leur action sur les sens extérieurs et leur action sur le prétendu sens intérieur.

Une philosophie sans présuppositions, au contraire, s'établit tout d'abord dans la conscience du réel agissant : il n'y a plus pour elle de *phénomène* au sens kantien. Un tel phénomène, en effet, suppose déjà le *noumène*, quelque chose d'autre que ce qui apparaît et qui pourtant apparaît, c'est-à-dire une *chose* qu'on dit apparaître et qui, en vérité, n'apparaît pas, puisqu'elle reste cachée. Si on commence ainsi par admettre le *phénomène* et l'*objet pour un sujet*, les *noumènes* arriveront d'autant plus vite qu'ils seront déjà tout arrivés; n'étaient-ils pas impliqués dans la définition du phénomène ou de l'apparence? Le criticisme de Kant se place ainsi, dès le début, en plein ontologisme ; sur ce point essen-

tiel et primordial, il est, répétons-le, l'absence même de critique. Au contraire, si on s'en tient au point de vue exclusivement expérimental, la notion d'apparence sera un concept ultérieur et dérivé ; le réel pour soi est seul primitif sous la forme du fait même de se sentir être, de se sentir sentir, et ce fait interne n'est pas une intuition d'objet. *L'en soi* de la *chose* et le *pour autrui* du *phénomène* demeurent des conceptions spéculatives, non des traductions fidèles de la conscience. Au lieu de se porter vers des *objets*, soit physiques, soit métaphysiques, *phénomènes*, *substances* et *noumènes*, la réflexion doit se replier sur le *sujet* pensant et voulant, sans *substantifier* ni *phénoménaliser* ce sujet. Voilà la seule attitude exclusivement psychologique. Par là, encore une fois, nous sommes dès le début dans l'*expérience ;* nous posons en principe l'expérience même, l'expérience pure, sans aucune immixtion d'éléments étrangers et bâtards, l'expérience initiale en dehors de laquelle il n'y a aucun *phénomène* possible, aucune apparition *pour* une pensée, aucune *intuition*, aucune *forme*, aucune *substance* ou *cause* imaginable, aucune réalité « *en soi* » sous-jacente à la conscience et échappant à la conscience[1].

Nous n'excluons pas pour cela de la philosophie les spéculations ; mais encore faut-il les donner comme telles, ne pas s'y livrer au moment même où on prétend repousser toute spéculation métaphysique. Avant de *critiquer* comme avant de *spéculer*, il faut prendre son point de départ dans l'expérience et la traduire avec exactitude ; sans cela, qu'y aura-t-il à « critiquer » et sur quoi pourra-t-on spéculer?

1. Voir l'*Avenir de la métaphysique fondée par l'expérience*, livre I.

A l'*immanent*, qui exprime notre conscience et ses conditions, refusons donc de substituer le *transcendant*, qui prétend représenter une réalité au-dessus ou au-dessous de notre conscience, quelle que soit la métaphore par laquelle on exprime cette conception fuyante. Restituons à la conscience sa situation dans l'être et dans l'action, au lieu de la laisser, avec Kant, inactive dans je ne sais quels intermondes. Par une démarche qui est *pré-métaphysique* et même *pré-critique*, installons-nous dès le début en pleine expérience interne ; excluons avec énergie toute hypothèse, de quelque couleur qu'elle soit; ignorons jusqu'à nouvel ordre matérialisme, vitalisme et spiritualisme; ignorons phénoménisme et substantialisme ; ignorons sensualisme et rationalisme ; ignorons même ce criticisme qui oppose dès le début aux apparences des choses en soi. Ne permettons pas aux systèmes d'assembler des nuages sur le fait lumineux de la psychologie, qui est aussi, selon nous, le fait premier de toute philosophie spéculative et pratique : *l'expérience interne de notre réalité et de notre activité*, expérience où *être*, *agir* et *penser* ne font qu'un. Cette expérience, nous ne saurions trop le redire, n'est pas une *représentation*, n'est pas une *intuition*, n'est pas un *sens*, n'est pas une « *donnée* » ; elle est ce qui donne tout le reste; elle implique une *réflexion*, mais cette réflexion même implique une conscience immédiate et *spontanée*, qui ne peut prendre la forme d'aucun objet, d'aucun phénomène, d'aucune substance, d'aucune donnée, et sans laquelle aucun objet, aucune substance, aucun phénomène ne serait pour nous possible ou donné. C'est le subjectif qui transparaît à travers tout l'objectif, et ce subjectif est nous-

mêmes; il est ce que nous désignons quand nous disons : *sum*.

Guyau considérait la *vie* comme objet primitif et essentiel de la conscience. Selon nous, la vie est la volonté incorporée ; le sens de la vie implique quelque chose de plus profond encore que lui-même : la conscience d'exister, d'agir, de vouloir. Sans doute nous ne saisissons pas notre activité à part d'objets extérieurs, mais, tout en la sentant liée au corps, liée aux innombrables impressions qui en viennent, liée aux mouvements qui sont les effets de nos actes, nous n'en distinguons pas moins la conscience et la volonté d'avec la vie organique, le *cogito* et le *volo*, qui sont immédiats, d'avec le *vivo*, qui, en tant qu'exprimant un lien avec l'extérieur, n'est plus immédiat ni purement subjectif, mais est déjà objectif et même spatial. Le sens de la vie, sur lequel M. Bergson, lui aussi, a si remarquablement insisté, est la cénesthésie ; mais il n'est pas prouvé que la cénesthésie épuise la conscience. C'est là un de ces systèmes métaphysiques que nous devons écarter en posant notre réalité *par* et *dans* notre conscience.

II

LA VOLONTÉ DE CONSCIENCE

Lorsque le sujet pensant, par une méthode qui ajoute à la conscience spontanée l'analyse réflexive, rentre au plus profond de soi pour y trouver l'irréductible et le constant, il ne peut, à l'aide de la conscience, aller plus loin que la conscience même. Or, en premier lieu, la réalité que nous saisissons ainsi en nous, ou plutôt qui se saisit sur le vif,

n'est pas quelque chose de vide et d'indéterminé. Elle est, au contraire, toute pleine de déterminations concrètes ; elle a un contenu réel de sensations, sentiments, tendances, actions, passions, idées. En second lieu, comme nous l'avons fait voir dans notre *Psychologie des idées-forces*, la conscience ne s'aperçoit jamais à l'état de repos, d'équilibre et d'indifférence ; elle est changement et aspiration perpétuelle à de nouveaux changements, c'est-à-dire *appétition*. En troisième lieu, elle n'aspire pas seulement à des modifications qui lui arriveraient du dehors sans son concours ; elle aspire à des variations dont elle soit, par ses sentiments, idées et efforts, l'initiatrice ou la directrice. C'est ce dernier fait d'expérience que nous exprimons en disant que le *sujet* s'aperçoit lui-même comme *volonté*. Et cette volonté n'est pas le désir d'une vie insensible et inconsciente. Exister sans rien sentir ni penser, sans me voir agir et produire, être comme si je n'étais pas, voilà qui m'est indifférent. Je veux être *pour moi*, je veux être conscient ; ma volonté est donc, en dernière analyse, *volonté de conscience*.

Il s'ensuit qu'elle n'est pas un pur devenir dans le temps. Si je vide ma pensée de toutes mes idées distinctes, de tous mes souvenirs, de toutes mes habitudes motrices, je n'ai pas conscience d'un simple déroulement intérieur, d'un flux comme celui que décrivent Nietzsche, William James et d'autres philosophes. J'ai conscience de quelque chose qui persiste tout en changeant. C'est d'abord le sentiment immédiat d'un ensemble d'actions que je subis perpétuellement ; c'est la *cénesthésie*, qui se ramène à une multitude infiniment grande de sensations infiniment petites. Ce « sens du corps » me révèle l'action constante de mes organes et prin-

cipalement de mon cerveau. Quand je me « laisse vivre », l'ensemble des vagues sensations corporelles qui m'envahissent de toutes parts se fond en un concert continu, indistinct et doux. De plus, outre cet afflux *passif* des sensations organiques, il y a en moi une *réaction* incessante qui constitue l'appétition, l'effort inlassable pour continuer d'exister et d'avoir conscience. Cet effort n'est pas une *durée* toujours hétérogène où tout changerait sans cesse, où toute qualité serait remplacée par une autre et celle-ci par une autre, dans une métamorphose sans fin. En même temps que l'hétérogénéité qualitative, je saisis en moi l'effort intensif, le *vouloir* sur lequel elle se détache, et qui, d'ailleurs, n'est pas plus *absolument* homogène que le reste n'est *absolument* hétérogène. Réduisez l'esprit à l'état momentané et changeant, vous avez la matière : Leibniz nous l'a appris. *Durer*, ce n'est donc pas seulement changer, c'est tendre à changer encore et se souvenir de son changement ; l'être sans appétition et sans mémoire passe, il ne *dure* pas. Mais le souvenir qui constitue notre durée n'est pas une intuition; il est la *pensée* même à l'état initial, la pensée qui fixe le devenir et le fait *être*. Si, dès le début de la vie consciente, quelque *affective* qu'elle soit, le devenir ne laissait pas la pensée sur son passage, comme le navire laisse un sillage sur la mer, non seulement l'être vivant ne serait pas et ne durerait pas, mais il ne deviendrait même pas. Car le devenir suppose une distinction de présent, de passé, d'avenir ; on ne peut le sentir qu'en s'élevant au-dessus de l'instant présent ; on ne peut en avoir la conscience comme *devenir* qu'en se souvenant du passé et surtout en tendant vers le futur. Une conscience vraiment momentanée, c'est précisément la seule forme sous

laquelle nous puissions, d'une conception positive, concevoir l'inconscience. De là il résulte que ce qui fait l'unité et la continuité du devenir, ce qui l'empêche d'être une vicissitude disparate de créations et d'anéantissements sans lien, ce qui en fait pour la conscience une évolution, c'est la pensée active, présente dès l'origine sous la forme du souvenir ou de l'attente. Ma vie consciente ressemble à la ligne lumineuse d'une fusée qui verrait, par la mémoire, sa trace en arrière et, par la prévision, son essor en avant. *Je suis* signifie : j'ai été tout à l'heure et je veux être tout à l'heure ; sans ce passé et sans ce futur, immédiatement discernés dans l'appétition, je n'aurais pas même un vrai présent; je serais emporté par un vertige qui me laisserait sans connaissance et sans vie. Telle Ophélie morte, entraînée par le fleuve, ne voyait ni les eaux mouvantes, ni les rives immobiles, ni les fleurs de sa chevelure, ni elle-même.

L'effort de volonté qui subsiste relativement identique en ma conscience constitue mon *moi*, quelle qu'en soit la nature métaphysique, — matérielle ou spirituelle. Par cela même, au sein de la réalité continue, je saisis une réalité qui se détache du reste par l'effort même qu'elle fait pour se perpétuer. Je ne me perds pas dans un tout où rien ne se distinguerait que par artifice conceptuel. *Moi* et *non-moi*, *moi* et *vous*, *moi* et *tous* forment une discontinuité primitive qu'aucun artifice ne saurait supprimer. Même quand je me renferme au sein de ce petit monde que j'appelle *moi*, je n'ai pas conscience d'états ou d'actes qui n'offriraient point de différences et de séparations dans la durée. Tout au contraire, en même temps que l'effort continu, j'aperçois en moi-même le discontinu, par exemple

la succession de la faim et de l'apaisement, le rythme de ma respiration, les battements plus ou moins précipités de mon cœur, le passage soudain de la lumière à l'obscurité si je ferme les yeux. En outre, ces différences dans ma perception introduisent des différences parallèles dans ma *réaction*, dans les mouvements par lesquels j'essaie de modifier le dehors. Il en résulte des états distincts et des actes distincts, qui n'en sont pas moins reliés entre eux et même unifiés ; car leur unité profonde est aussi réelle pour ma conscience que leur diversité, dont elle est la condition même. Tous ces faits discernables, avec leurs relations discernables, en prenant conscience d'eux-mêmes, deviennent des *pensées*, c'est-à-dire des actes de *discernement* saisissant, même sans comparaison expresse, des différences et des ressemblances. Si donc l'état de conscience ou l'effort de volonté instantané n'est rien ou presque rien sans la pensée, on en peut conclure que nous subsistons surtout par l'intelligence, qui retient le passé, le maintient en rapport conscient avec le présent, le projette transformé dans l'avenir. La pensée plus ou moins obscure est ainsi, dès le commencement, attachée à l'être et à l'action ; elle est un avec l'être, elle est *l'être même existant pour soi*, *et*, *à ce seul prix*, *en soi*.

Ce n'est pas que nous confondions entièrement la volonté de conscience avec les *idées* particulières auxquelles elle est sous-jacente, et qui impliquent toujours une forme nettement déterminée, εἶδος, et un effet déterminé. Au delà de toutes les idées prises en ce sens étroit et plus ou moins ramenées à des concepts, il y a en nous quelque chose de plus radical et de plus large. Dès que nous voulons nous

représenter sous l'aspect d'*idées* précises ce qu'est la conscience, ce qu'est la pensée agissante, ce qu'est le fond de la sensibilité même et surtout de la volonté, nous ne pouvons plus remplir ce vide, ou plutôt délimiter cette plénitude, qu'avec des « représentations » plus ou moins empiriques et, pour la plupart, *objectives*. Ce qui nous est le plus intérieur reste au delà de toutes ces données venues en grande partie du dehors. La conscience, avec la volonté de pleine conscience qu'elle enveloppe, est donc plus qu'une *idée*, plus qu'une *perception*, comme elle est aussi plus qu'une *sensation*, plus qu'une « *intuition* »; elle est, nous l'avons vu, la *réalité pour soi*, première origine de la pensée. De ce que la volonté de conscience, essentiellement interne et toujours active, ne peut être représentée objectivement et n'est pas objet d'*observation* proprement dite, nous avons conclu il y a longtemps, non pas qu'elle n'existe point, mais qu' « elle ne fait qu'un avec nous-mêmes[1] ». La volonté de conscience est ainsi l'*immanence de l'être à la pensée*, dont la sensation ou la représentation n'est qu'un mode particulier et dont la conception d'un monde nouménal n'est que la projection abstraite. Par la volonté de conscience, nous plongeons dans le réel, non dans un pâle royaume d'apparences, derrière lequel se cacherait, à jamais ténébreux pour nous, le champ élyséen des réalités.

III

LOI DE CONSERVATION ET D'ACCROISSEMENT DES ÉTATS DE CONSCIENCE

Maintenant, quelle est la *direction* des change-

1. *Psychologie des idées-forces, ibid.*

ments qui s'accomplissent dans ma conscience et par ma conscience ? Quel est, en d'autres termes, le *but* immanent de cette volonté qui fait le fond de ma réalité et qui, sous forme de *préférence* spontanée, se retrouve dans tout acte de *discernement* spontané ? — Ce but n'est pas en dehors de ma conscience même : il consiste précisément dans la *conservation et l'accroissement de toutes les fonctions de l'activité consciente.*

Parlons d'abord de la simple *conservation*. La loi de Spinoza, sous une forme trop métaphysique, traduit un fait d'observation : l'effort (*conatus*) de l'être pour persévérer dans l'être et dans toutes les manifestations de son être. De même pour le *vouloir-vivre* de Schopenhauer. Placez un être animé, fût-ce une simple plante sans aucune sensibilité apparente, en face de la nature inanimée : l'être animé réagira à l'égard de la nature pour se maintenir, soit contre elle, soit par elle ; il s'efforcera de tourner la nature et ses énergies au profit de toutes les formes de sa propre énergie vitale. La biologie montre partout cette loi en action. De même pour la psychologie. Que l'être animé prenne *conscience* de lui-même, qu'il sente ses modifications ou actions sous forme agréable ou pénible, qu'il arrive à se *souvenir* des états passés et à prévoir pour l'avenir des états possibles, probables ou certains, qu'il s'élève enfin à l'intelligence et à la *réflexion ;* toutes ces manifestations de l'existence devenue *psychique* tendront à se conserver : la vie *consciente*, elle aussi, fera effort pour se maintenir en face de la nature inanimée ou animée. C'est encore là une loi que, sous différents noms, les psychologues ont plus ou moins reconnue.

La loi psychologique par laquelle nous tendons à

la *conservation de la conscience* est analogue à la loi physique appelée *conservation de l'énergie*. Quand le philosophe veut donner à cette dernière loi un sens autre que celui d'une simple formule algébrique ou mécanique, il est obligé de la ramener à la loi de conservation de l'activité psychique.

Ajoutons que la volonté de conscience tend à maintenir à la fois l'unité de son action et la variété de ses effets. L'unité de son action vient de ce que tout acte ou état de la conscience est appréhendé en rapport immédiat avec le *sujet*, qui dit ou peut dire *moi* et qui surtout *veut* être *moi*. La variété de ses effets vient de ce que ses états ou actes, outre qu'ils diffèrent en qualité spécifique, en quantité intensive et en durée, diffèrent aussi par leurs *objets* ou points d'application.

Non seulement l'activité consciente ou subconsciente tend à se conserver, mais elle tend à se *développer*, et même *indéfiniment*. Il y a bientôt quarante ans (nous sommes obligé de le redire pour ne pas paraître répéter après d'autres ce que nous avions dit avant eux), il y a bientôt quarante ans que nous avons soutenu ce qu'on soutient aujourd'hui : qu'il n'existe pas une vraie *équivalence* au sein du monde mental comme il existe une équivalence au sein du monde matériel. Le déterminisme toujours « flexible et fluide », quand il devient auto-déterminisme conscient, prend une forme tout autre que la forme purement mécanique : il dévoile l'horizon moral. Nous avons montré, avant Nietzsche et d'autres encore, que la loi de l'énergie psychique, qui est en même temps la loi de la volonté, n'est pas simplement la *conservation*, mais est le *développement indéfini*; sans quoi il n'y aurait pas vraiment

évolution[1]. Supposez, disions-nous, que la tendance à la conservation, à la persévérance dans l'être demeure seule : voilà le monde entier réduit à l'immobilité. Aucun être ne sortira jamais de son état présent. Le mouvement sera impossible, le changement sera impossible, l'évolution sera impossible. L'éternel Protée prendrait-il des formes nouvelles s'il n'avait que le besoin et l'amour de l'uniformité ? Là se cache, au point de vue de l'expérience et du raisonnement, le vice secret du spinozisme. Une fois atteint tel *mode* de l'être, pourquoi l'être ne le conserverait-il pas à jamais, si le principe de la persévérance dans l'être était le seul ? Il faut qu'à la volonté de conserver son être s'ajoute la volonté de ne pas le conserver tel qu'il est, de l'*accroître* en puissance intensive et extensive, de le *perfectionner* en qualités et en relations de toutes sortes. La tendance à l'*être* doit donc être complétée par la tendance au *plus-être*. Et comme le plus-être, s'il demeurait entièrement inconscient, équivaudrait au néant d'être et au néant de plus-être, — ce que Nietzsche a méconnu en méprisant la conscience, — il en résulte que la tendance au plus-être se traduit nécessairement par la tendance à plus d'*être conscient* et, du même coup, à plus de *bien-être*, le mieux-être étant le plus-être senti. C'est alors, au lieu de l'éternel repos, le principe d'une éternelle inquiétude, d'une marche en avant, d'une évolution non plus seulement mécanique et quantitative, comme celle de Spencer, mais interne, qualitative et novatrice, comme celle que nous avons décrite dans *la Liberté et le Déterminisme*, puis dans *l'Évolutionnisme des idées-forces*, et que nous avons appe-

1. *Liberté et Déterminisme*, 1re édition (1872), p. 128 à 135, 140 à 145.

lée « le perpétuel essor en avant qui constitue la vie. »
Guyau a dit, lui aussi : « La tendance à persévérer dans la vie est la loi nécessaire de la vie non seulement chez l'homme, mais encore chez tous les êtres vivants, peut-être même dans le dernier atome de l'éther, car la *force* n'est probablement qu'une abstraction de la *vie* ». Et il ajoute, dans la même page, que la morale a pour objet non seulement de conserver, mais « d'*accroître* la vie [1]. » On sait l'importance que Guyau attache à l'idée d'*expansion vitale* [2]. Enfin, Nietzsche remarque à son tour que la conservation de la vie ne suffit pas, qu'il y faut ajouter l'accroissement et que cet accroissement est un degré supérieur de puissance [3].

1. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 2e édit., p. 88.

2. « Le noble Guyau, — a dit un critique récent et très perspicace, — si courte qu'ait été sa carrière, eut le temps d'introduire dans la spéculation française une idée qui devait y faire fortune. A son imagination de poète l'évolution, que décrivait la science, apparut comme le poème de la vie, de la vie inépuisable en sa fécondité, infiniment multiple en ses manifestations, de plus en plus diverse, et élargie, et intensifiée. Dans sa sympathie généreuse pour toutes les formes de l'être, pour tout ce qui fait sentir, ou penser, ou vouloir avec plénitude, dans l'amour du risque, dans le paradoxe d'un individualisme qui met sa joie et sa dignité à se sacrifier pour la société, il trouva l'équivalent entièrement désintéressé et gratuit des vieilles idées morales et religieuses *. »

3. Pour situer notre doctrine, souvent mal interprétée, à sa vraie place dans le mouvement contemporain, qu'on nous permette de rappeler les pages où nous avions jadis développé la conception aujourd'hui en faveur du *déploiement de puissance* et du *progrès qualitatif*. Ces pages ont été supprimées en grande partie pour faire place à d'autres, dans la 2e édition de *la Liberté et le Déterminisme;* il n'est donc pas inutile de les remettre ici sous les yeux du lecteur. Nous disions dans la 1re édition de notre livre : « Beaucoup de philosophes ont fait consister l'essence de toute force active dans la *conservation de soi* ou dans la permanence. L'être, dit Spinoza, tend à persévérer dans l'être et à se maintenir tel qu'il est... Mais d'abord, dire que l'être tend à être ce qu'il est, c'est se contredire ; car on ne peut *tendre à être ce qu'on est déjà* : la tendance indique quelque chose de nouveau à obtenir et implique une différence. De même, la persévérance dans l'être implique autre chose que le repos et l'inertie et n'est point une formule de pure identité ; car la prétendue conservation de soi est aussi un *accroissement*. Si on veut la vraie formule du repos ou de l'inertie, qu'on ne parle ni de tendance, ni de persévérance, ni de conservation, et qu'on se borne à répéter le stérile adage de Parménide : *Les choses sont ce qu'elles sont* et ne sont pas ce qu'elles ne sont pas. La loi de

* M. Parodi, Les grandes *tendances de la philosophie contemporaine en France*, Revue du mois, 1910, p. 154.

En absorbant dans son sein la doctrine de Nietzsche sur l'exertion de puissance, la philosophie des idées-forces ne fait, croyons-nous, que prendre ou reprendre son bien là où elle le trouve; mais, en même temps, elle dépasse et surmonte la théorie nietzschéenne, qui est unilatérale. La volonté de puissance renferme, dit Nietzsche, une « hausse de vie », une tendance à se « *dépasser* ». Or, ces termes trop généraux et poétiques ne peuvent désigner qu'une plus grande *quantité* ou une plus grande *qualité* de vie et d'existence. Cette quantité et cette qualité, Nietzsche ne les détermine qu'en images incomplètes et vagues. « Se surpasser », c'est devenir supérieur à soi-même, mais en quoi consiste le *supérieur*, autrement dit le *meilleur?* Nietzsche se dispense de répondre ; il roule dans le cercle du *vouloir* vide et du *pouvoir* vide, d'où il ne parvient pas à sortir. A l'éternelle immobilité de Parménide il se contente de substituer l'éternelle mobilité d'Héraclite ; mais celle-ci, à elle seule, n'est pas plus intelligible [1].

Spinoza n'est donc ni simple, ni fondamentale; elle nous dit qu'il y a quelque chose qui se conserve, mais sans nous dire la nature de cette chose... L'idée de conservation est un cadre vide qu'on a pris pour le dedans. »

Il est probable que Nietzsche n'avait pas lu ces pages comme il avait lu *la Science sociale contemporaine* et *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.* Toujours est-il qu'il dit à son tour dans *Zarathoustra* : « La vie elle-même m'a confié ce secret : Voici, je suis ce qui doit toujours se surmonter... Celui-là n'a assurément pas rencontré la vérité, qui parlait de la volonté de vie ; cette volonté n'existe pas. Car ce qui n'est pas ne peut pas vouloir, et comment ce qui est dans la vie pourrait-il encore désirer la vie ? » Nietzsche dit aussi ailleurs : « La proposition de Spinoza concernant la conservation de soi devrait, en somme, entraver le changement : persévérer purement et simplement dans l'être, ce serait être immobile *comme le Dieu sphérique de Parménide* où *l'être à jamais est* et où le non être à jamais n'est pas. » — « Un état, une fois atteint, ajoute Nietzsche, devrait se conserver, s'il ne renfermait pas un pouvoir qui consiste précisément à ne pas vouloir se conserver. » C'est sur tout être vivant qu'on peut montrer le plus exactement « qu'il fait tout ce qu'il peut pour *ne point se conserver soi-même,* mais pour devenir *plus* qu'il n'est. » (*Volonté de puissance*, § 303.)

1. On trouve encore une critique anticipée de ce « mobilisme » dans la

Aussi les partisans actuels du devenir incessant, après avoir dit : « Toute réalité est mobilité », — ce dont on ne saurait donner la preuve, — sont-ils obligés, pour ne pas se noyer avec Héraclite et Nietzsche dans le fleuve éternel, d'ajouter un élément nouveau et de dire avec M. Bergson: — « Toute réalité est *tendance*, si l'on convient d'appeler tendance un changement de direction à l'état naissant ». — Mais, à dire vrai, cette introduction de la tendance dans le flux universel est interdite au « mobilisme ». Qu'est-ce, pour la conscience, qu'un « changement de *direction* » ? Cette image spatiale ne nous apprend point ce qui se passe au sein de la durée. Dans le temps, on ne peut pas changer de direction, revenir par exemple vers le passé ou arrêter l'avenir, qui accourt plus vite que la vague au rivage. On ne peut que changer de *qualité* ou, en un seul mot, *changer*. Or, un changement brut de qualité, d'où l'on exclut même l'intensité, n'est pas une *tendance ;* il est un changement, et voilà tout. Il n'est même pas une vraie *durée*, car des *qualités hétérogènes* et sans *intensité* ne sont pas et ne seront jamais du *temps*. De même, qu'est-ce qu'un changement « à l'état naissant » ? Il y a ou il n'y a pas changement, et l'état naissant ne peut être qu'un état faible. Une douleur à l'état naissant, comme un élancement léger dans un membre, qui va aller gran-

Liberté et le Déterminisme : « Les systèmes opposés au précédent (le spinozisme), qui mettent l'essence de l'être et de l'activité dans la *tendance à changer*, prennent, eux aussi, l'accessoire pour l'essentiel. Changer pour changer est chose inintelligible ; car un changement absolu qui ne laisserait de lui-même aucune trace permanente serait équivalent au repos absolu. L'être, emporté par une continuelle vicissitude, recommencerait à chaque instant et ne laisserait aucun résultat de son travail ; en paraissant agir et faire quelque chose, il ne ferait rien... L'activité, en un mot, n'est ni un avare imbécile qui ne songerait qu'à garder son trésor, sans vouloir en faire usage et sans même songer à l'augmenter, ni un prodigue qui volerait de dépense en dépense sans rien garder, emporté dans une existence mobile et dans un perpétuel changement ». *Ibid.*

dissant, n'est pas une *tendance*; c'est une douleur de minime intensité et, en même temps, de qualité spécifique. Dans une doctrine qui refuse l'intensité aux états de conscience, la tendance nous semble encore plus inconcevable, car la tendance elle-même ne se conçoit pas sans un certain degré d'intensité. S'il y a vraiment en nous tendance, effort, élan, appétition, volonté de continuer et d'agrandir notre être, c'est qu'il y a autre chose qu'une fuite d'états qualitatifs de conscience à la fois naissants et évanescents. Nous n'avons pas seulement une conscience d'étoile filante. La volonté, en particulier, n'est pas un simple *changement;* elle n'est pas non plus un *état*, je ne sais quoi de fixe, de statique et de tout fait. Elle n'est ni mobilité ni immobilité. Comment ne pas conclure que ces deux concepts de la mobilité et de l'immobilité sont précisément deux vues prises sur l'être, qui ne l'épuisent pas, une vue surtout temporelle, la mobilité, et une vue surtout spatiale, l'immobilité? Croire que la mobilité nous plonge dans le réel absolu, tandis que l'immobilité nous écarte de l'être véritable, ce serait, à notre avis, tomber soi-même dans l'illusion qu'on reproche aux intellectualistes purs; car la mobilité est une perspective *intellectualiste*, abstraite comme l'autre, quoique autrement. Il est possible que je ne puisse exprimer par des mots, ni même par des idées et concepts précis, ce que je sens et veux au for intérieur de ma conscience; mais ce qui est certain, c'est que je ne reconnais pas plus ma réalité intime dans la mobilité héraclitéenne que dans l'immobilité des atomes démocritiens. On ne fabriquera pas mieux mon être et mon vouloir avec une série de purs changements qu'avec une série de repos. Que l'on considère la vicissitude des *change-*

ments sans fin ou celle des *arrêts sans fin*, on reste toujours à la surface du réel et de l'actif : le changement est une *relation*, tout comme le repos, encore plus que le repos; il n'est ni l'être, ni la volonté d'être, ni la conscience, ni la volonté de conscience. Quant à la « tendance », elle n'est autre chose, à notre avis, que la volonté même en tant que non satisfaite, rencontrant une *résistance* extérieure et objective, désirant quelque chose au delà de ce qui lui est acquis et faisant *effort* pour l'atteindre.

D'une part, nous n'admettons pas que les êtres aient une *nature* indépendante de leur *développement*, une sorte d'existence *statique* indépendante de leur existence *dynamique* : en nous et au dehors de nous, persister et devenir sont inséparables ; mais, d'autre part, le devenir ne se conçoit pas plus sans quelque élément de persistance que la persistance sans quelque élément de devenir. La fumée mobile qui s'échappe d'un cadavre sur le bûcher n'est pas plus la vie et la volonté que ne l'est la cendre immobile. Si le mécanisme atomiste nous réduit en cendre, le mobilisme nous réduit en fumée. La volonté à la fois durable et changeante, durable par la pensée de soi qu'elle enveloppe, changeante par la pensée des objets auxquels elle s'applique successivement, voilà ce qui fait notre être : je veux, donc je suis.

IV

LES TROIS FONCTIONS INSÉPARABLES DE LA VOLONTÉ DE CONSCIENCE

La volonté de conscience, si on en considère le développement, a trois fonctions principales, qui s'impliquent mutuellement *dès l'origine*.

En premier lieu, notre volonté de conscience est en perpétuelle relation avec des *objets* extérieurs, qui l'aident ou la contrarient, et avec d'autres *sujets* également doués de la volonté de conscience. Il s'ensuit que nous ne pouvons avoir conscience distincte de nous-mêmes qu'en sentant quelque chose qui n'est pas nous et avec quoi nous sommes en contact. En d'autres termes, le *moi* ne peut prendre une pleine conscience de soi que par et dans ses rapports à d'autres êtres. Nous ne devenons conscients qu'en fonction d'autrui : nous ne pouvons dire *sum* qu'en disant *sumus*. Ce qui est immédiatement saisi dans la conscience, ce n'est donc pas un sujet sans objet, ni un objet sans sujet; c'est un sujet subissant l'action de l'objet et réagissant sur l'objet. Le rapport des deux termes inséparables, qui est le commencement de l'*intelligence*, est présent dès le début dans le *sumus*, qu'impliquent le *cogito*, le *volo* et le *sum*. De là l'objectivité inhérente à la subjectivité même, et qui fait que tout état déterminé de conscience doit être appelé un rudiment de pensée ou même d'idée. Avoir la conscience de *sentir*, c'est avoir le discernement de telle action subie, de telle réaction en réponse à cette action. Avoir la conscience d'*agir*, c'est avoir aussi la conscience de sentir la réaction du milieu. Le moi n'est donc jamais *solitaire*, il est toujours *solidaire*. C'est pour cela que nous avons dit jadis et que nous répétons aujourd'hui : — « *Penser, c'est agir avec le sentiment des bornes de son action et de ses points d'application* [1]. » La pensée n'est autre chose que la volonté en acte, cherchant à prendre conscience d'*objets* ou de *rapports*, en même temps

1. *La Liberté et le Déterminisme, ibid.*

que d'elle-même ou du *sujet;* et cela, indépendamment de ces modes de la conscience qu'on appelle plaisir et douleur, quoique de tels modes accompagnent toujours l'exercice de la pensée.

En effet, la volonté intelligente *jouit* sans cesse d'elle-même, de sa conservation et surtout de son déploiement. Cette jouissance de soi, présente encore dès l'origine, est éminemment conscience, puisqu'il n'y a rien de plus conscient, et de plus réel à la fois que de jouir, comme aussi de souffrir. L'expansion de la conscience enveloppe donc nécessairement celle de la *sensibilité.* C'est sa seconde fonction essentielle.

En troisième lieu, la volonté tend à *agir* pleinement, c'est-à-dire à faire *complètement* ce qu'elle fait, pour en avoir la conscience complète et la complète jouissance. L'action aussi intense et aussi libre qu'il est possible est la troisième fonction de la volonté de conscience. Nous avons fait voir il y a bien longtemps qu'agir, c'est produire du *nouveau* sous quelque rapport, c'est *croître* et *grandir*, tout au moins en durée, mais surtout en intensité et en qualité. Nous avons été, — on l'a vu plus haut, — des premiers à concevoir la volonté comme tendance dynamique et psychique à l'expansion, à l'intensité, à la puissance et au succès, à la nouveauté dans l'ordre des qualités, au progrès perpétuel, à l'évolution toujours rénovatrice[1]. Mais,

1. Rappelons, à titre de document justificatif, ce que nous avions dit sur ce sujet, toujours actuel, dans la 1re édition de *la Liberté et le Determinisme* : — « Quand nous agissons, nous tendons toujours à faire *complètement* ce que nous faisons, à le faire *sans obstacle* ou *malgré* tout obstacle... L'activité n'a pas pour but l'échec, mais le *succès*, et le succès le plus complet possible... Nous possédons, dès l'origine de notre vie, un trésor de *force vive* qui demande à se *dépenser* tout entier, qui néanmoins ne veut, en se dépensant, que *s'accroître*, et qui s'accroît en effet. Notre activité saisit la première occasion pour s'exercer ; elle s'échappe par la première issue, comme un fleuve

selon nous, cette tendance au maximum d'activité ne doit pas être conçue seulement sous la forme d'une poussée aveugle et *étrangère en son fond à l'intelligence*, comme le *vouloir-vivre* de Schopenhauer, la *pression vitale inconsciente* dont parle Guyau dans l'*Esquisse d'une morale*, la *volonté de puissance* de Nietzsche, l'*élan vital* de M. Bergson. On sait que Guyau et Nietzsche, suivant ici Schopenhauer, sont d'accord pour placer *au-dessous* de la conscience le but premier de l'activité essentielle à l'être ; selon Guyau, ce but est dans la *vie*, selon Nietzsche, il est dans la *puissance*. Mais, peut-on répondre, la vie et la puissance ne valent pour notre volonté qu'en tant que nous les sentons. Une *vie* sans aucune conscience serait pour nous la mort. Et que ferions-nous d'une *puissance* qui n'existerait pas pour soi?

Ce dont nous avons la conscience la plus sûre et

dont les eaux accumulées sont impatientes de suivre leur pente naturelle. Puis, une fois engagée dans une voie, elle *va toujours en avant*, continuant ce qu'elle a commencé et l'accroissant, fût-ce sous le seul rapport de la durée. Elle se répète elle-même indéfiniment quand elle ne sait pas faire mieux ; mais, dès que l'occasion d'une nouvelle action lui est offerte, elle s'empresse de la saisir, parce que toute *nouveauté* est une *addition* dans l'ordre de la *qualité*, par conséquent un *accroissement*. Après s'être répétée et imitée elle-même, l'activité répète et *imite* toutes les choses nouvelles dont elle est témoin, elle voudrait s'exercer *complètement* dans chaque chose en particulier et complètement aussi dans toutes choses en général. Son *avidité* ne connaît pas de bornes : ce qu'elle *veut*, c'est *le tout*.

« En fait, nous rencontrons toujours quelque borne à notre action. Nous résistons alors à la résistance même, par une sorte d'élasticité. Quand nous avons surmonté l'obstacle, l'excès de la *puissance* sur la résistance, une fois produit, tend à se perpétuer; une force auparavant latente est devenue manifeste, comme un soldat qui, de la réserve, est appelé à l'activité. La somme de travail effectif se trouve donc accrue, et le rapport de la puissance à la résistance est modifié : *la puissance tend vers l'infini*, et la résistance, par cela même, tend vers zéro. C'est ce qu'on a appelé l'habitude. L'habitude n'est point un principe nouveau : elle est l'activité même. Agir, c'est produire du *nouveau* sous quelque rapport, c'est *s'accroître*, tout au moins en durée et le plus souvent en intensité ; agir, c'est donc s'habituer, se délivrer des *obstacles*, affirmer par le fait même son *indépendance* et, en un mot, tendre à la liberté.

« Qu'est-ce, en effet, que le *succès* et l'*affranchissement* de *tout obstacle*, de toute limite, de toute dépendance, sinon la liberté même au sens à la fois le plus précis et le plus large du mot?... » *Ibid.*

la plus indéfectible, c'est précisément de notre *vouloir-vivre*, de notre *vouloir-être*. Voilà la base fondamentale sur laquelle se détachent toutes les harmonies ou désharmonies de notre existence. Cette conscience du vouloir-être est *intense*, sans être pour cela *distincte* ni séparée du reste ; elle est présente à toute conscience particulière que nous avons de désirer, de faire effort, de sentir et de penser. D'ailleurs, ayant perpétuellement conscience d'être, comment n'aurions-nous pas aussi perpétuellement conscience de vouloir être, d'autant plus que notre être même est vouloir ?

La volonté ne s'arrête même pas à la conscience spontanée de la vie ou de la puissance ; elle poursuit la conscience de la conscience, c'est-à-dire la *réflexion*, qui est une conscience plus entière, transparente en elle-même et pour elle-même. L'action réfléchie est d'ailleurs doublement action : elle se fait et fait qu'elle se voit faire. Elle est ainsi deux fois vivante et deux fois puissante. La réflexion, que plusieurs tendent aujourd'hui à rabaisser au profit de la vie spontanée et de l'instinct, constitue, à nos yeux, l'acte le plus essentiel de la conscience, l'origine de la connaissance objective, comme aussi l'origine de la vraie moralité intérieure. Il n'y a pas même de conscience *distincte* ni de volonté distincte sans une première *réflexion sur soi*, si faible soit-elle, et sans une première *possession de soi*.

Résumant la doctrine d'un profond philosophe français qui oppose la vie à la pensée, surtout à la pensée réfléchie, M. W. James a dit : « Nous *vivons* en avant, nous *pensons* en arrière. » — C'est oublier que le privilège de la pensée et de la réflexion est précisément de prévoir, d'être en avant,

au loin, tout autant qu'en arrière. Bien plus, la pensée domine la durée, la distinction du passé, du présent, de l'avenir. C'est un œil qui, d'en haut, voit partout à la fois et ne se contente même pas de voir, mais pourvoit à l'action. *Objectivité*, voilà le caractère propre de la pensée, qui lui appartient exclusivement et qu'aucune « intuition » subjective de la mobilité ou de l'immobilité ne pourrait offrir. On ne vit en avant que par la pensée ; sans elle, la vie est réduite à l'instant qui passe ; elle n'a même plus le souvenir de soi, loin d'avoir le pressentiment de ce qu'elle pourra être dans l'avenir.

Aussi l'être conscient, par cela même qu'il tend à l'expansion de son activité, tend-il toujours à développer son intelligence, dont il jouit comme d'un de ses biens les plus précieux. « Qui voudrait, dit Bélial dans Milton, qui voudrait, quoique plein de souffrance, perdre cet être intellectuel, ces pensées qui errent à travers l'éternité ? Qui préférerait périr englouti et perdu dans le vaste sein de la nuit increéée ?

Who would lose,
Though full of pain, this intellectual being,
Those thoughts that wander through eternity?

L'intelligence, immanente à la vie instinctive et non cousue extérieurement à cette vie, ne peut pas ne pas tenir à son exercice, qui est la connaissance, à son objet, qui est la réalité, à sa loi, qui est la vérité, à son développement, qui est le progrès indéfini vers la possession du réel et du vrai.

Placez maintenant l'être conscient devant les autres êtres conscients : il maintiendra et accroîtra en face d'eux son activité consciente ; il se *posera* devant eux comme voulant être ce qu'il est, un *moi*

qui s'affirme, mais qui affirme aussi les autres *moi*. Enfin il dépassera la distinction même du moi et du non-moi, pour concevoir et vouloir la vérité totale et la réalité intégrale, d'abord en ce qui concerne ses rapports avec la société, puis en ce qui concerne ses rapports avec l'univers.

D'après les explications qu'on vient de lire, on voit que nous restons fidèle à notre pensée supra-intellectualiste d'il y a quarante ans, — quoique tout prêt à l'abandonner si on nous en montre l'inexactitude. Nous concevons toujours ce que nous appelons aujourd'hui (pour plus de précision) la *volonté de conscience* comme enveloppant *à la fois* la volonté d'*action*, de *jouissance* et d'*intelligence*. C'est seulement quand on la considère par rapport aux obstacles et aux concours extérieurs que la volonté de conscience devient plus particulièrement « volonté de puissance » sur autrui et sur soi. Elle est alors, selon nous, tendance à l'*indépendance* de l'individu et en même temps, quoi qu'en dise Nietzsche, à son *union* progressive avec autrui. Où Nietzsche ne devait voir que l'aspiration à se séparer et à dominer, nous avons toujours reconnu, dans son premier germe, l'aspiration à s'unir et à aimer. Ce sont les deux aspects indivisibles que nous avons montrés jadis en cette idéale « liberté » qui, s'actualisant peu à peu sous l'influence de sa propre idée, nous rend de plus en plus pénétrables à nous-mêmes et aux autres, si bien que, plus nous devenons vraiment nous-mêmes, plus nous devenons vraiment autrui.

V

LOI DES IDÉES-FORCES

La loi des idées-forces consiste à poser comme

inséparables, dès le début, la vie affective et la vie intellectuelle ; elle est le principe de toute psychologie moniste. Au contraire, selon M. Ribot comme selon M. Bergson et aussi Schopenhauer, il existerait « une vie affective pure, autonome, indépendante de la vie intellectuelle, qui a sa cause en bas, dans les variations de la cénesthésie, qui est elle-même une résultante des actions vitales[1] ». Nous avons soutenu, nous aussi, dans la *Psychologie des idées-forces*, l'antériorité de l'appétition et de l'émotion par rapport à la pensée *réfléchie* et *abstraite*. Mais, si l'on va jusqu'à dire que la sensibilité est absolument séparée de tout germe d'intelligence, que l'intelligence s'y ajoute, on ne sait comment, au lieu de surgir des profondeurs vitales, nous ne pouvons plus accepter ce système de cloisons trop étanches. Nous avons toujours soutenu qu'il y a un rudiment de pensée présent à tout état psychologique, à savoir le *discernement* obscur de la différence qui existe entre cet état et un autre, surtout entre un état agréable et un état pénible, entre ce qui satisfait l'appétition et ce qui la contrarie. L'amibe elle-même *distingue* immédiatement ce qui la blesse de ce qui la favorise ; elle *distingue* la nourriture de son contraire. Il n'y a pas de vie affective si on n'est pas affecté, et on n'est pas affecté si on n'a pas une conscience plus ou moins sourde de l'état affectif ; cette conscience, à son tour, varie selon les états eux-mêmes et se sent varier ; elle discerne la variation agréable et la variation pénible, la variation voulue et la variation non voulue. Or, avec la conscience plus ou moins vague d'une

1. M. Ribot. *Problèmes de psychologie affective,* p. 9.

différence d'état, l'intelligence commence à se montrer. La conscience des ressemblances se dégagera peu à peu de celle des différences, et l'être acquerra ainsi la conscience de réagir différemment sous des actions différentes, semblablement sous des actions semblables : c'est l'aube lointaine du raisonnement en acte, précurseur du raisonnement en pensée. Il est aussi impossible, à notre avis, de séparer la sensibilité d'un embryon d'intelligence que de la comprendre sans quelque tendance du vouloir-vivre, donc sans quelque effort de la volonté pour se conserver et s'accroître. Dès qu'on veut et qu'on sent, on commence à penser et, inversement, on ne peut penser sans vouloir et sentir, comme aussi sans agir et mouvoir. Il y a ainsi au plus infime des êtres le germe infinitésimal de la comparaison, donc de la raison. Rien ne vient de rien ; la pensée ne tombe pas des nues, elle a des racines profondes dans l'émotion et l'appétition, c'est-à-dire dans la conscience d'exister ; elle est cette conscience même peu à peu différenciée et organisée, se pénétrant peu à peu de lumière comme un recoin obscur de la nuit à mesure que le soleil, encore sous l'horizon, se dispose à monter au-dessus.

M. Ribot dit que « les sensations internes n'ont rien de *représentatif*[1] ». Cela est vrai s'il s'agit de représenter un objet extérieur à nous dans l'espace et dans le temps ; mais, à notre avis, les sensations internes n'en ont pas moins une qualité distinctive que nous *percevons* par la conscience et que nous pouvons nous représenter plus ou moins vaguement par le souvenir ; elles ne sont donc pas étrangères

1. *Ibid.*, p. 9.

à tout discernement intellectuel. « L'affectif, dit encore M. Ribot, n'est donné que comme existant, senti ; il n'est *connu* que par ses antécédents et ses conséquents[1]. » Nous croyons plutôt qu'il est déjà faiblement connu par ses *différences* avec d'autres états ou par ses ressemblances ; et que, de plus, l'aperception interne de cet état, grâce à l'attention, en fait déjà un objet de conscience plus ou moins réfléchie, donc de connaissance à son début. Dès qu'un état quelconque tranche sur la cénesthésie, il devient *reconnaissable*, donc objet de *connaissance* distincte. On *reconnaît* très bien *en eux-mêmes* des malaises indéfinissables et *sui generis*, qu'on a déjà éprouvés ; on les reconnaît indépendamment de leurs antécédents et de leurs conséquents ; on se rappelle aussi, outre leur *qualité*, leur degré d'*intensité*, sans parler de leur *durée* ; c'est la mémoire affective, si bien décrite par M. Ribot et que nous avions nous-même admise il y a longtemps[2]. Or, toute mémoire est de l'intelligence qui apparaît. Si d'ailleurs l'intelligence n'était pas en germe dans la vie affective, d'où viendrait-elle, et comment pourrait-elle s'y insérer ?

Non seulement tout acte de conscience enveloppe un *discernement*, qui n'est pas encore une comparaison et rend la comparaison possible, mais il enveloppe aussi une *préférence*. Dans les actes les plus rudimentaires, ces deux choses ne font qu'un. L'animal qui discerne le plaisir de manger d'avec la peine de la faim *préfère* du même coup le plaisir à la peine. La préférence est le rudiment du choix volontaire, comme le discernement est celui de la pensée. Il n'est donc pas exact de dire

1. *Ibid.*, p. 12.
2. Voir la *Psychologie des idées-forces*, tome I.

que la pensée est un produit ultérieur et plus ou moins artificiel, un vêtement de confection dont se revêt l'existence. Elle est un élément intégrant et primitif de la vie mentale. Au point de vue physiologique, toute préférence est accompagnée d'impulsion en un certain sens ; et comme tout discernement enveloppe quelque préférence, tout discernement, toute idée est virtualité de mouvement.

A la loi d'accroissement de la volonté de conscience se rattache ainsi nécessairement la loi des idées-forces. De ce que tout être doué de vouloir veut être *aussi conscient que possible*, on ne peut pas ne pas conclure, comme nous l'avons fait tout à l'heure, que l'être veut le *maximum* de la pensée, du sentiment et de l'action, qui est le *maximum* de la conscience et, indivisiblement, de la félicité, de la liberté. Or il s'ensuit une conséquence inévitable : c'est qu'*aucune fonction de la conscience ne se suffit à elle seule :* le sentiment appelle comme *complément* la pensée distincte et l'action ; la pensée appelle le sentiment et l'action ; l'action appelle le sentiment et la pensée. Cette mutuelle implication, nécessaire à l'achèvement de la conscience et du bonheur, entraîne la loi des idées-forces, où représentations, émotions et appétitions sont posées comme inséparables. En d'autres termes, nous tendons à la plénitude de nos idées, qui les change en sentiments et actes ; nous tendons à la plénitude de nos sentiments, qui les change en idées et actes ; nous tendons à la plénitude de nos actes, qui les change en sentiments et idées. Tout s'appelle, pour une psychologie qui s'attache à ne pas briser l'unité de la vie psychique. L'instinct n'est pas d'un côté et la pensée de l'autre : les deux se

pénètrent. Voilà pourquoi nous avons toujours soutenu qu'il n'y a dans la conscience rien d'inactif, rien qui soit pur reflet, épiphénomène, ombre impuissante et sans vie ; tout, au contraire, y est causant et causé ; tout y entre comme facteur intégrant et influent dans un devenir où l'être prend à la fois conscience de soi et direction de soi. Voilà ce que veulent dire ces deux mots abréviatifs, mais expressifs, qu'on n'a pas toujours compris en leur vrai sens : idée-force.

Tout autre que pour Descartes est pour nous le *cogito*. « Je pense », selon Descartes, signifie : je constate par ma pensée une existence toute faite qui lui est donnée ou qui lui est sous-jacente. Ce qui *est*, voilà l'objet pour le sujet. Selon nous, au contraire, la pensée n'est pas le miroir passif de l'existence ; elle est active et, par son action, contribue à réaliser son objet, à se réaliser elle-même. Je pense, donc non seulement je suis, mais je me fais être ; bien plus, je fais être, en une certaine mesure, l'objet de ma pensée. La conscience n'est pas le sphygmographe enregistrant des pulsations auxquelles il ne peut rien changer ; elle est une réaction produisant des battements de la vie qui, sans elle, n'auraient pas existé. Même dans la sensation, la vie consciente ou subconsciente réagit contre les impressions du dehors : elle opère un triage, une sélection, par conséquent une première analyse ; elle opère aussi une organisation, par conséquent une première synthèse, d'abord en vue de se conserver matériellement, puis en vue de se conserver et de s'accroître intellectuellement. Dans la *connaissance* proprement dite, l'idée se fait encore plus visiblement force. En effet, l'idée enveloppe presque toujours

une intention, un plan, une méthode pour nous mettre en rapport avec les choses, pour les comprendre et agir sur elles ; elle est un schéma, à la fois théorique et pratique, de connaissances possibles, de mouvements possibles, d'actions possibles. Aussi avons-nous fait voir dans la *Psychologie des idées-forces* que la pensée n'a pas seulement cette valeur « statique » que certains lui attribuent aujourdhui, et que nous comparions déjà à une « plaque sensibilisée ». La plaque reçoit, immobile, les images mouvantes des objets ; la pensée a par elle-même une vertu dynamique. Considérez, disions-nous encore, les idées en apparence toutes géométriques du cercle, du triangle, du carré, de la ligne droite, etc. L'idée du cercle est, au point de vue psychologique, le plan et l'ébauche des mouvements à opérer pour tracer une circonférence et envelopper ainsi un certain espace. Notre représentation de la ligne droite est psychologiquement le plan et le début d'un mouvement en avant ; elle est une méthode et même un premier pas pour aller au but par le plus court chemin. L'idée générale elle-même, comme celle d'homme ou d'animal, enveloppe un pouvoir dont la pensée a conscience : celui de passer, grâce à une image vague ou à un mot, d'un homme quelconque à un homme quelconque, d'un animal à un autre : la *généralité* est « la liberté de changement qu'a la pensée » et elle est ainsi une synthèse d'actions possibles[1]. L'idée *abstraite*, elle, est une méthode d'analyse : elle symbolise à la fois cette méthode et son résultat. En un mot, toute idée est, par quelque côté,

1. *La Liberté et le Déterminisme.*

directrice du vouloir et de l'instinct en même temps que de la connaissance. L'idée ne mire pas une réalité tout achevée sans elle, comme un ruisseau mire les saules de sa rive ; elle entre parmi les facteurs de la réalité et contribue à faire être ce qui, sans son action, n'aurait pas été ou aurait été tout autre.

Là où la loi des idées-forces est le plus incontestable, c'est pour les idées *pratiques*, qui concernent l'action, ses buts et ses moyens. L'idée des étoiles fixes ne fixera dans le firmament aucune étoile ; mais l'idée de la fixité dans un noble dessein, malgré tous les obstacles, pourra susciter la force nécessaire : *justum ac tenacem propositi virum.* Que de fois nous avons répété : Je fais ma *dignité* en la concevant, je commence à réaliser mon *indépendance* en la pensant, je fais ma *responsabilité* en me concevant responsable, je fais mon *moi* lui-même en disant : moi : *me cogito, ergo ego sum!* Mais alors, où est cette pensée tout abstraite dont on nous parle, qui ne sentirait pas, qui n'agirait pas, qui ne serait qu'une série d'instantanés pris sur le réel ? C'est précisément grâce à la vie intellectuelle que les sensations viennent s'épanouir en sentiments de toutes sortes, attachés chacun à une idée : sentiment du bien, sentiment du beau, amour de la famille, de la patrie, de l'humanité. Supprimez ces idées, tous les *sentiments* tombent avec leur objet. Supprimez ces idées, tous les *actes* qui s'y rapportent sont arrêtés et rendus impossibles. D'autre part, il est bien clair que, si des idées demeurent à l'état d'abstractions froides et mortes, c'est-à-dire, au fond, à l'état de *mots* que la bouche seule prononce (le *psittacisme*), elles seront sans efficace sur la conduite. Encore les

mots enveloppent-ils des pensées et tendances toutes prêtes à agir ; et c'est le cas de répéter :

On a bouleversé le monde avec des mots.

L'exemple de Spinoza, qu'on a mis en avant pour contester la puissance des idées, se retourne contre la psychologie dualiste. Pour Spinoza, a-t-on dit, la pitié n'est pas une idée-force ; ce pur intellectuel la réprouve. — Mais pourquoi Spinoza s'efforce-t-il de ne pas ressentir l'*émotion* nerveuse de la pitié ? Pourquoi réussit-il à la remplacer par une réflexion calme et sereine sur le mal à réparer et à guérir ? C'est précisément en vertu d'*idées*, et d'idées théoriques sur la vraie sagesse, sur les raisons profondes que nous avons de secourir nos semblables sans y être poussés par nos nerfs, par le déclanchement de ressorts tout organiques. Voilà donc un homme bon et doux, généreux et bienfaisant, « ivre de Dieu », ivre du grand « amour intellectuel » pour tous les hommes, qui réussit à modérer les impressions instinctives venues de la vie organique et de l'automatisme nerveux, pour faire le bien par pure considération de la vérité éternelle, *sub specie æterni*. Et l'on donne son exemple pour prouver que les idées sont sans force ! Non. Les convictions réfléchies pénètrent l'intelligence tout entière et, par l'intelligence, envahissent le cœur. Sans doute l'idée de Dieu n'*agirait* pas sur Spinoza sans « l'amour de Dieu, la joie, la peur, la confiance » ; mais que deviendront chez Spinoza la confiance, la joie, l'amour de Dieu, si l'idée de la Substance infinie disparaît de sa pensée ou n'y est plus considérée que comme un mirage aérien, où l'homme prend pour une vision céleste un reflet de la terre ?

Regardons autour de nous : ne voyons-nous pas aujourd'hui des sentiments séculaires, comme le patriotisme, s'affaiblir sous l'influence de théories qui les dissolvent ? Que deviendra le sentiment de respect envers la propriété chez celui qui se sera bien persuadé, par raisons prétendues démonstratives, que la propriété, c'est le vol. Toutes les religions, — à qui on ne saurait refuser une connaissance approfondie du cœur humain, — ont admis la valeur et l'efficacité pratique des « bons principes », des « doctrines vraies », sans jamais nier pour cela l'influence du « cœur » et de la « volonté ». Le cœur sans la pensée est aveugle, la pensée sans le cœur est paralytique. En vain veut-on faire de l'idée une petite lueur sans influence. Lorsque les preux du moyen âge apercevaient au bout de leur lance un feu saint Elme, cette flamme n'ajoutait sans doute aucune force à leur arme ; mais l'idée qu'elle venait de Dieu et que leur cause était sainte pouvait décupler leur courage, jusqu'à leur faire sacrifier leur vie.

VI

INTENSITÉ INHÉRENTE AUX ÉTATS PSYCHIQUES

Si l'expérience prouve combien sont irrésistibles les idées dominatrices, elle prouve aussi que plusieurs idées différentes ou opposées peuvent s'équilibrer l'une l'autre, se combattre, se neutraliser en partie. Ce fait provient de ce que les idées enveloppent des tendances diverses d'un même être en présence d'un milieu diversifié, des efforts divergents ou convergents qui se dessinent en lui. Les états qui se produisent dans la conscience ne sont

nullement des atomes séparés dans l'étendue ; ils sont des modes intimement liés d'une même énergie.

La force des idées et le conflit des états psychiques supposent qu'ils ont une certaine intensité. Il importe de savoir en quoi elle consiste. Dans le domaine psychique, l'*intensité* n'est pas seulement, selon nous, une simple nuance de la *qualité* toujours fluente ; elle est un caractère essentiel de tout état ou acte. Partout où vous pouvez appliquer la catégorie du plus ou du moins, vous avez le germe de la quantité. Or, je puis certainement dire qu'une souffrance est plus grande qu'une autre de même espèce qui a précédé ; je sens qu'une douleur d'angine de poitrine est allée en augmentant jusqu'à devenir aiguë, comme un son qui s'accroît. Cela tient sans doute, *objectivement*, à ce que cette douleur intéresse plus de nerfs ou les meut plus vite ; mais, *subjectivement*, il y a intensité plus grande. La quantité peut donc être intensive aussi bien qu'extensive. Elle est même primitivement et essentiellement intensive : la quantité extensive n'est qu'une application de l'autre à des choses qui se prêtent, dans l'espace ou dans la durée, à une série d'actes successifs d'attention.

C'est, croyons-nous, faire une pétition de principe que d'objecter : — Si un état de conscience a une grandeur intensive, il doit *contenir* les états plus faibles qui le composent, comme un espace plus grand contient un plus petit. — Ceux qui parlent de la sorte supposent précisément accordé ce que nous nions, que toute quantité se ramène à de l'extension et à des rapports de contenance dans l'espace. Un chagrin plus grand ne contient pas les chagrins plus petits, comme un grand vase contient un autre vase ; ce chagrin n'en est pas moins plus grand

sous le rapport de l'intensité. Quant à dire que le sentiment d'intensité croissante est produit par ce fait qu'un sentiment petit à petit pénètre « un plus grand nombre d'éléments psychiques », en les « teignant pour ainsi dire de sa propre couleur », c'est revenir, par une autre voie, à reconnaître la présence de la quantité et même du nombre dans le psychique. Une « masse plus grande » d'éléments psychiques ressemble fort à une quantité. Si un sentiment d'intensité plus grande correspond à cette plus grande masse d'éléments intéressés, pourquoi prétendre que ce sentiment n'est que subjectif et apparent?

On soutient que l'accroissement d'un sentiment se ramène, en dernière analyse, à un sentiment d'accroissement. — L'un, à coup sûr, ne va pas sans l'autre, mais cela prouve-t-il que l'un soit l'autre? Et parce que les deux se produisent à la fois, pourquoi admettre la réalité du sentiment et nier celle de l'accroissement même, en tant que *plus* succédant au *moins*, — je ne dis pas *contenant* le moins?

Le fait que le sentiment de la *qualité* accompagne toujours celui de la quantité intensive et varie avec elle ne prouve pas davantage que l'intensité soit entièrement identique à la qualité. Deux choses qui varient en fonction l'une de l'autre ne sont pas pour cela une même chose. Quand une lumière éclairant une feuille de papier devient de plus en plus vive, notre sensation de blanc passe par des nuances différentes de blanc, en même temps qu'elle passe par des degrés différents d'intensité; mais nous discernons très bien la nuance des blancs de moins en moins gris d'avec la vivacité croissante de la lumière, qui peut aller jusqu'à blesser nos yeux; nous distinguons les réactions de plus en plus intenses de notre rétine sous des actions de plus en

plus intenses de la lumière; nous distinguons des efforts d'accommodation qui passent par des teintes qualitatives en même temps que par des degrés intensifs. La qualité est sensitive et passive, l'intensité est active et, au fond, appétitive ou volitive.

On soutient que nous transportons par illusion dans notre état de conscience la quantité plus ou moins grande qui appartient aux *causes extérieures et spatiales* de cet état. — Tout au contraire, nous puisons en nous, dans notre activité même, le sentiment de l'intensité pour le projeter ensuite au dehors. Sous l'hétérogénéité des qualités passivement senties, il y a une homogénéité d'action qui se maintient à travers les degrés qu'elle parcourt et qui se reconnaît toujours la même en ses changements.

C'est donc, semble-t-il, imposer à la psychologie un système préconçu de métaphysique que de réduire toute quantité, tout *plus* ou *moins*, toute *multiplicité*, toute *intensité* à de l'*espace*. Au contraire, l'espace est une projection et comme un étalage extérieur de tout ce que nous trouvons en nous-mêmes de croissant ou de décroissant, d'intense ou de faible, d'un ou de multiple.

On peut d'ailleurs soutenir, si l'on veut se contenter de mots vagues, que l'intensité est elle-même une qualité, la qualité de ce qui varie sous le rapport de la force et de l'énergie ; mais, à ce compte, la quantité extensive est elle-même une sorte de qualité, une caractérisation et une qualification. Tout état de conscience, par cela même qu'il est *discernable* et surtout *préférable*, a une qualité. Mais, une fois la qualité posée ainsi comme genre suprême, il faudra toujours en venir à y discerner diverses espèces. On établira alors une distinction entre la nuance spécifique d'un son

de flûte et son intensité, entre la nuance spécifique d'un désir et son intensité. Vouloir *énergiquement* est-il une pure métaphore, ou n'est-ce pas l'intensité saisie à sa source même, au plus profond de notre conscience?

Quant à l'impossibilité de *mesurer* avec exactitude les processus conscients, elle ne prouve pas qu'ils n'aient point d'intensité intrinsèque. On ne mesure pas une douleur en mettant bout à bout des douleurs, comme on met bout à bout des espaces dont l'un exclut l'autre, par exemple des mètres de drap. Dans la quantité intensive, il n'y a pas exclusion mutuelle, il y a *inclusion mutuelle*. Comment donc mesure-t-on une douleur? On la mesure par comparaison avec le degré maximum qu'elle a atteint et avec le degré minimum qu'elle a d'abord offert. Mesure qui n'a rien d'une numération exacte, mais qui pourtant enveloppe du plus et du moins. Il nous arrive même de dire *grosso modo* qu'une douleur a été environ deux fois plus forte, comme nous disons *grosso modo*, en mesurant des distances à vue d'œil : cette cible est deux fois environ plus loin que l'autre.

En somme, la qualité, la quantité intensive et la quantité extensive sont inséparables ; ici encore, il n'y a pas deux mondes, l'un de qualités, l'autre de quantités; il n'y en a qu'un. La quantité elle-même est objet d'intellection, comme elle est objet de sensation et de réaction appétitive ; elle n'est pas en dehors de la pensée ni de la vie psychique, qui embrasse tout.

Concluons donc que, si la première condition pour que les états de conscience aient une force, c'est qu'ils aient une intensité, cette condition est remplie. L'intensité et la force des états internes

s'exprime au dehors par l'énergie motrice, de quelque manière qu'on se représente le rapport de concordance, je ne dis pas de *parallélisme*, entre l'énergie psychique et le mouvement. Sans les processus moteurs, qui sont la réponse de l'être vivant aux impressions extérieures, les sensations demeureraient une multiplicité sans lien et sans degré, confuse et indistincte : il n'y aurait pas vraiment perception. La « fameuse » action unificatrice, dont parle Kant, est notre attention active et plus ou moins intense. Or, celle-ci se traduit toujours par des mouvements et a elle-même sa source dans un intérêt, c'est-à-dire dans un accord entre telle sensation et l'ensemble de mouvements ou de tendances au mouvement qui constitue notre vie. Nulle pensée ne reste donc dénuée, à quelque degré que ce soit, d'une intensité motrice, causale et vitale. Née de l'exercice même de la vie, la pensée est, à son tour, le principe et le début d'une action plus efficace, d'une « vie plus intensive et plus extensive », comme dit Guyau, d'une vie plus une et plus variée, plus ouverte sur soi et sur autrui. Les dessins du cinématographe, — auquel les partisans de la psychologie dualiste ont si ingénieusement comparé la pensée —, restent inertes, alors même qu'un mécanisme extérieur les fait se mouvoir ; l'idée, au contraire, tressaille de vie intérieure ; elle appelle et évoque les autres idées, avec les sentiments et mouvements qui y correspondent ; non seulement elle est, comme nous l'avons déjà dit, virtualité d'action, mais encore elle est *réalité d'action* tendant à son terme ; elle est donc bien, en définitive, volonté de conscience, c'est-à-dire conscience aspirant à être au plus haut degré conscience, lumière aspirant à tout embraser de lumière.

CHAPITRE II

CONTINUITÉ DE LA VOLONTÉ DE CONSCIENCE. DISCONTINUITÉ RELATIVE DES ÉTATS DE CONSCIENCE ET DES IDÉES

Nous avons jadis essayé de faire voir que la vie mentale est « un tout continu » ; nous admettions donc d'avance ce qu'on dit aujourd'hui de la continuité du réel. Mais nous nous gardions bien d'en conclure une continuité absolue, où toute distinction faite par la *pensée*, conséquemment toute *idée*, serait artificielle. Ce qui est continu en nous et indéfectible, c'est la volonté de conscience sous toutes ses formes ; mais il y a une discontinuité relative entre les états ou actes divers de cette volonté.

La conscience étant une réduction de la variété à l'unité du sujet, aucun fait intérieur n'est isolé de tous les autres faits concomitants qu'enveloppe la conscience à un moment donné ; notre vie mentale, en d'autres termes, est toujours présente tout entière et toute en action dans chacun de nos états ou actes intérieurs [1]. C'est précisément la raison la plus profonde et la plus décisive pour laquelle l'idée est force, puisque l'idéation ne peut jamais être entièrement isolée de l'émotion et de l'appétition. Tous les faits de conscience claire, tous ceux

1. Voir, pour les détails, la *Psychologie des idées-forces*, introduction. Nous avons même comparé la vie consciente à la tension électrique d'un corps où aucune partie ne peut varier sans que la tension totale varie.

de conscience obscure ou de subconscience contribuent à *constituer* chacun de nos états ou actes : nous sommes tout en tous. Prendre conscience de cette sorte d'omniprésence, c'est le but de la pensée réfléchie et personnelle ; c'est aussi le commencement de la moralité personnelle.

Nous avons vu que la volonté de conscience, n'étant jamais entièrement satisfaite, tend sans cesse à passer d'un état à un autre état. On reproche aux psychologues de raisonner sur ces *états* passagers de conscience comme s'ils étaient fixes, alors que chaque prétendu état est un devenir de conscience. — Mais les psychologues ne sont nullement dupes de ce mot *état* ; ils parlent sans cesse de *processus*, donc de transformation graduelle, quoique *réglée* par des lois et non pas sans règle. Les psychologues n'ignorent pas qu'un état est mobile et qu'il est en continuité avec un autre. Quand le physicien parle de *violet*, *indigo*, *bleu*, *vert*, *jaune*, *orangé*, *rouge*, il sait que chaque couleur est liée à la suivante par d'insaisissables nuances. Est-ce une raison pour ne point dire : le ciel est bleu, les champs sont verts et les coquelicots sont rouges? De même, le psychologue a bien le droit d'affirmer que l'homme tantôt jouit, tantôt souffre, tantôt raisonne, tantôt prend une décision. Personne ne s'imagine que ces opérations soient des portions tranchées de nous-mêmes comme les morceaux d'une planche. En tout cas, la doctrine des idées-forces ne saurait être accusée de composer l'esprit avec des états immobiles. Les idées, tout au contraire, sont essentiellement mouvantes par la force même qu'elles enveloppent ; elles ont une perpétuelle tendance à susciter : 1° d'autres *idées connexes*, 2° des *mouvements connexes*. Jamais l'équi-

libre n'existe dans les idées ; jamais celles-ci ne sont arrêtées, terminées ; toujours elles éveillent le besoin de passer d'une idée à une autre, d'un changement de conscience à un autre. Dans une symphonie, les accords sont en un certain sens isolés ; mais, en un autre sens, ils se tiennent si bien qu'aucun d'eux ne saurait se suffire et que chacun aspire au suivant. Il y a dans toute harmonie actuelle une attente de l'harmonie qui va venir. Le fait est surtout manifeste dans l'accord de septième sensible, qui appelle sa résolution et nous laisse inquiets, inassouvis, tant que notre oreille n'a pas trouvé le repos sur l'accord parfait. Ce qui est vrai de la symphonie l'est aussi de la psychologie et de la métaphysique ; le philosophe ne se trompe pas plus à l'apparente fixité des idées que le musicien à l'apparente fixité des accords.

Mais faut-il aller dans cette voie jusqu'à dire qu'aucun état de conscience, en réalité, ne commence ni ne finit, que tous se prolongent les uns dans les autres ? Nous ne saurions admettre ce que tendent à exprimer ces images spatiales. Une douleur qui cesse ne se *prolonge* pas dans le plaisir qui la suit comme une allée d'arbres se prolonge en avant sans cesser d'exister en arrière. La douleur peut laisser un souvenir, mais ce souvenir de la douleur n'est pas la douleur qu'il représente ; s'il est douloureux lui-même, c'est en tant qu'il provoque une nouvelle douleur. La souffrance peut se répéter d'un temps à un autre, elle peut *durer* pendant un certain laps de temps ; mais alors il y a succession ou continuation de temps douloureux. Dire que les états de conscience se « pénètrent », c'est encore les spatialiser. En réalité ils viennent et passent dans le temps ; ils laissent derrière eux le

souvenir présent du passé ; donc on ne peut pas dire qu'ils ne commencent ni ne finissent. Ils ne font au contraire que commencer et finir : c'est leur occupation incessante. Quand je suis devenu joyeux au lieu d'être triste, ma tristesse est bien finie et ma joie a commencé, quoique je ne puisse peut-être la faire commencer *ex abrupto* à tel moment précis. Encore peut-il y avoir des commencements de ce genre. J'apprends par un télégramme que ma mère, qui était gravement malade, est guérie ; ma joie commence au moment précis où j'ai lu : *guérie*. Un bon Anglais méticuleux noterait sur son journal : reçu télégramme à 11 heures 45 minutes du matin d'après mon chronomètre Strandford and C^y^. Exister dans le temps consiste à commencer et à terminer sans cesse des états actuels de conscience. Ces états sont *continus*, sans doute, non séparés l'un de l'autre par des vides (à moins que je n'aie des syncopes) ; mais ils ne se pénètrent pas et, pour se succéder sans interruption, il n'en sont pas moins successifs. Admettons même que toute douleur soudaine ait réellement passé par une infinité de degrés d'intensité croissante ; ce passage aura été si rapide qu'il fera dans ma conscience l'effet d'un *saltus*. On ne rompt une corde, nous dit Leibniz, qu'en la faisant passer par une infinité d'états insensibles ; il n'en est pas moins vrai que, quand la rupture a eu lieu, il y a discontinuité dans la corde. La continuité n'existe plus qu'entre des mouvements invisibles qui se propagent d'un bout de la corde rompue à l'autre bout pendant. Il en est de même dans notre vie intérieure. Nous avons le sentiment très net, quand un coup imprévu nous atteint et nous brise, que c'est toujours *nous* qui sommes atteints et que, pourtant, la douleur est subite. Elle tranche

sur notre vie, comme un feu sur l'obscurité ; comment ne trancherait-elle pas aussi sur notre pensée et ne se traduirait-elle pas légitimement par l'*idée* distincte de la douleur, qui est la formule intérieure du discernement instinctif et de la préférence instinctive ?

— Mais nous ne *pensons*, a-t-on objecté, qu'avec une partie de nous-mêmes ; nous sentons, nous désirons, nous agissons avec tout notre être. — Parler ainsi, n'est-ce point réintroduire, par une sorte d'inconséquence, cette excessive discontinuité que l'on voulait précisément exclure de la vie mentale ? A vrai dire, nous pensons avec tout notre être, quand nous savons et comprenons ce que nous pensons, quand nous ne nous contentons pas du psittacisme. Ce n'est pas la peine de tant insister sur l'unité et la continuité de la vie intérieure, si c'est pour mettre ensuite à part la vie intellectuelle, comme je ne sais quoi de superficiel et de « surajouté pour des besoins purement pratiques ». La discontinuité entre la pensée et l'action nous paraît encore plus inadmissible que les autres discontinuités qu'on rejette.

Nous ne saurions donc admettre l'opposition tranchée qu'établissent entre l'intelligence et la volonté, entre l'instinct et la volonté, entre l'intellectuel et l'affectif, ceux mêmes qui insistent le plus sur la compénétration des états psychiques. De deux choses l'une. Ou tout est continu en nous, et alors l'idée n'est pas à part ; ou il y a des discontinuités relatives, mais naturelles, et alors l'idée n'est pas davantage à part : quoique distincte, elle est en inséparable union avec notre vie entière.

On reproche encore aux *idées*, aux sensations

mêmes, d'être des « arrêts » artificiels dans le cours de la vie et de la durée, qui ne s'immobilise jamais. Et comment, ajoute-t-on, avec des arrêts de ce genre, refaire le mouvement perpétuel ? Comment, avec des flots gelés, faire couler le grand fleuve ? — Mais, répondrons-nous, personne n'a cette prétention. L'*idée* même de fleuve est l'idée d'une eau qui court ; le *mot* fleuve a beau être immobile et, si l'on veut, « solide », il n'en éveille pas moins le souvenir d'une eau fluide. De plus, la théorie des idées-forces n'a-t-elle pas toujours représenté chaque idée comme enveloppant des commencements d'action qui font qu'elle n'est jamais rigide, qu'elle constitue, pour ainsi dire, un mouvement de la pensée, une sorte de vibration lumineuse de la conscience ? C'est avec des idées vivantes et non pas mortes qu'il s'agit de reconstituer schématiquement le réel. Et personne ne sera dupe du caractère immobile des *mots* qui expriment la mobilité même. Le Coureur du statuaire antique a beau être en repos, on sent que ses pieds vont l'emporter aussi vite que des ailes.

Les objections dirigées contre la *pensée* au nom de la *vie* nous semblent donc rester à la surface ; elles consistent à supposer la pensée immobile en chaque concept comme un portrait dans son cadre ou comme une vue cinématographique. Or, il n'y a absolument rien de cinématographique en nous : tout y est continu par le fond, même ce qui se détache relativement et partiellement sur l'ensemble. Donc l'idée elle-même tient au reste et n'est nullement une photographie disjointe. Nous avons rappelé plus haut que, même dans le concept, il y a une virtualité qui en déborde les limites, la conscience d'une puissance active et agissante qui constitue la géné-

ralité. L'idée d'homme, encore une fois, est générale parce que ma conscience ne se sent pas enfermée dans la représentation sommaire et squelettique d'une tête, d'un corps droit, de deux mains, de deux pieds. Cette représentation accompagne sans doute le mot *homme* et dessine en moi une silhouette effacée, comme une ombre dans la nuit ; mais je ne me sens pas esclave de cette esquisse photographique aux contours fuyants. J'ai la conscience de pouvoir passer d'une représentation à une autre différente, quoique unie à la première par des liens de ressemblance ; j'ai ainsi la conscience d'une *opération* possible et même actuelle de ma part, à moi, et non pas d'un *objet* étranger à moi qui serait l'*homme en général*.

Est-il bien sûr que Platon lui-même ait vu dans l'*homme en soi* une peinture éternellement immobile, proposée d'en haut pour modèle à la mouvante réalité ? Quel philosophe a plus insisté que lui sur la « génération » sans commencement et sans fin qui fait la vie universelle, l'âme du monde? N'a-t-il pas placé la « vie » en Dieu même sous une forme supérieure ? On lui a reproché, je le sais, sa belle comparaison de l'immobile éternité, dont le temps ne serait que la mobile image ; mais comment croire que, par l'immutabilité divine, Platon ait entendu une « éternité de mort » ? Il a plutôt entendu une éternité de vie, condensant en soi tout ce qu'il y a de réel, de vrai et de bon dans l'ensemble de ces mouvements de la Nature où nous, hommes, nous n'apercevons qu'une incessante inquiétude. De même, Aristote n'a-t-il pas placé la vie et la joie dans la Pensée de la Pensée, au lieu de la représenter comme une pure abstraction et un reflet livide du réel ? Parce qu'une idée suppose *de notre*

part une *abstraction* et, à ce titre, n'exprime qu'un des caractères de la réalité, il ne s'ensuit pas que son objet soit une *pure abstraction*, ne correspondant à rien de réel. De même, parce qu'une idée est *générale*, tandis qu'il n'existe que des êtres individuels, il ne s'ensuit nullement que l'idée générale ne corresponde point à un ensemble de caractères communs qui se retrouvent chez les divers individus, à un ensemble de rapports qui les relient. L'idée est un écrin qui cèle, comme des chaînes de diamant, les lois de la nature. La différence entre un homme et un lion n'est pas seulement nominale. De même pour la différence entre une cerise et une baie de belladone ; la preuve en est que la cerise nourrit et que la belladone tue l'enfant qui n'a pas su la distinguer de la cerise.

Platoniser n'est point, comme on l'a dit, couler la réalité dans des moules tout faits, qui sont les idées ; c'est, au contraire, montrer dans chaque idée une puissance qui la déborde et appelle des idées différentes ou même contraires ; c'est faire voir que toute notion a besoin d'être complétée et ne saurait se suffire en ses limites provisoires ; que, dans la réalité profonde et vraie, l'*un* appelle le *multiple* et que le multiple est un avec l'un lui-même ; que l'identique ne se réalise pas sans les différences qu'il unit, ni les différences sans les identités qui les relient ; que le réel, en conséquence, déborde tous les « repos » par lesquels la pensée se limite elle-même, mais que la pensée, à son tour, déborde toutes les réalités incomplètes et mouvantes auxquelles ses idées correspondent, si bien que, loin d'être inertie et mort, elle est la vie même en son activité indéfectible. Ne construisons pas un platonisme imaginaire, trop facile à

réfuter ; efforçons-nous plutôt de saisir ce qui a fait et fera encore durer le platonisme, à savoir ce grand principe que toutes les idées s'impliquent dans l'être et que, par conséquent, pour qui ne peut les embrasser toutes à la fois en sa conscience, la philosophie consiste à montrer le passage de l'une à l'autre et à poursuivre ainsi, asymptotiquement, l'adéquation au Réel infini, immense, éternel.

Transposées du domaine de la dialectique dans le monde de l'expérience, les *idées-forces* pourraient presque s'appeler des *idées-vies*, en ce sens que la vie s'y saisit elle-même et s'y formule sans s'y emprisonner, chaque idée ayant une perspective sur toutes les autres idées, chaque force une action sur toutes les autres forces. Penser, c'est s'ouvrir, et on ne peut s'ouvrir que par la pensée ; réduits au sourd sentiment de la durée qui passe, perdus dans le moment qui fuit, c'est alors que nous serions vraiment comme le « pâtre assoupi » qui regarde l'eau couler. Par la pensée seule nous dépassons le moment présent, nous gardons le passé et, d'avance, possédons l'avenir. Par la pensée seule nous nous dépassons nous-mêmes pour concevoir les autres et le tout, ce qui est le propre de la philosophie et le propre de la morale.

De ce que la réalité, en nous et autour de nous, est *changeante*, il ne suit nullement que la connaissance la plus changeante soit la plus valide, même quand il s'agit d'exprimer et de connaître le changement. Nous ne pouvons pas reproduire dans notre pensée la mobilité des choses comme telle ; nous ne pouvons, au point de vue philosophique, que retrouver en nous un principe analogue à celui qui engendre son mouvement : le *vouloir ;* nous ne pouvons, au point de vue scientifique, que

dégager par observation ou raisonnement les lois relativement immobiles qui formulent les rapports des mobiles réalités. L'équation d'un mouvement, par exemple la trajectoire de la comète de Halley, ne fuit pas elle-même, comme la comète, d'une fuite éperdue à travers l'infini. Et c'est en ce sens, mais en ce sens seulement, que Platon pouvait dire : il n'y a point de science de ce qui passe.

Concluons que l'idée n'est nullement un arrêt de la puissance créatrice, une descente de l'élan vital. La vraie puissance créatrice ou plutôt novatrice, c'est le désir ; or, le désir n'existerait pas sans une pensée plus ou moins obscure ou claire : *ignoti nulla cupido;* il se ramène à la volonté de conscience. Ce sont les idées immanentes à nos désirs qui sont les vrais germes de l'avenir : elles le rendent possible en le rendant concevable. Si elles se transforment sans cesse au contact des faits, elles transforment aussi les faits eux-mêmes, en leur imprimant une direction que, sans cela, ils n'eussent jamais prise. Loin d'être un arrêt, la pensée est une promotion de la vie, ou plutôt de la volonté de conscience.

LIVRE DEUXIÈME

L'ORIGINE DE LA PENSÉE ET DES IDÉES

CHAPITRE PREMIER

LA GENÈSE DE LA PENSÉE SELON L'ÉCOLE APRIORISTE

Parmi les écoles contemporaines, celle des kantiens ou néo-kantiens est toujours vivace. Elle représente une des alternatives possibles relativement à l'origine de la pensée : celle qui consiste à expliquer les formes de la connaissance par les formes essentielles de notre constitution mentale.

I

SENS NÉGATIF DE L'A PRIORI

La question par excellence, pour la philosophie, est la suivante : — Qu'est-ce qui existe ? J'entends : qu'est-ce qui existe réellement et objectivement ? — La première réponse et la plus spontanée est : — Ce dont j'ai l'expérience intime. — Mais, objectent les kantiens et néo-kantiens, l'expérience ne peut nous servir à résoudre la question de l'objectivité, puisque cette question porte précisément sur la valeur objective de l'expérience

même. Et de là ils concluent qu'il y a en nous de l'*a priori*, supérieur à toute *expérience*, condition de toute expérience et de toute objectivité.

Mais d'abord, cet *a priori* tombera lui-même sous une objection analogue à la précédente. Il ne peut servir, dirons-nous, à résoudre le problème de l'objectivité, puisque ce problème porte non moins sur la valeur objective de l'*a priori* que sur celle de l'*a posteriori*.

De même, la question d'origine se posera pour l'*a priori* comme pour le reste et on demandera toujours : — D'où vient-il ? — Pour expliquer que nous concevons les faits de telle manière et non de telle autre, dans le temps, dans l'espace, selon la causalité, les kantiens invoquent la constitution native de notre esprit ; mais cette constitution n'est elle-même pour nous qu'un fait, qui ne s'explique pas plus par lui seul que tous les autres.

De plus, comment connaîtrons-nous l'existence même d'un principe *a priori*, tel que le principe d'identité ou celui de raison suffisante, sinon par l'expérience de ce que nous trouvons tout au début de nos démarches intellectuelles? Ou l'*a priori* n'est rien, ou il nous est connu par l'expérience intime, par un acte dont nous avons l'aperception ; et alors, s'il est vrai que toute expérience soit, comme telle, suspecte de subjectivité, l'*a priori* présent à notre conscience paraîtra, lui aussi, suspect. Il semblera même d'autant plus entaché de subjectivité qu'il sera conçu comme la condition par excellence, subjectivement présente et subjectivement saisie, de toute apparition d'objet à un sujet.

Enfin, pour savoir si l'*a priori* existe et est objectif, il faut d'abord savoir en quoi il consiste. Or, rien n'est plus difficile que de déterminer ce

qu'on doit entendre par l'*a priori*. Le sens de ce terme est multiple et ambigu. Si le mot veut dire : « ce dont l'individu n'est pas l'auteur », nos sensations seront elles-mêmes *a priori*. Ce n'est point, en effet, par ma volonté ni par une habitude personnellement acquise que je suis organisé pour voir du bleu et du rouge, pour toucher des pierres résistantes. Il faut donc pénétrer plus avant dans le sens de l'*a priori*. Celui-ci apparaît alors comme tantôt négatif, tantôt positif. « Nous disons, remarque Kant, que nous connaissons une chose par la Raison seulement, quand nous avons *conscience que nous aurions pu la connaître même si elle ne nous avait pas été présentée ainsi dans l'expérience ;* partant, connaissance rationnelle et connaissance *a priori* sont choses identiques[1]. » Nous voilà en face de la vraie difficulté. Comment avoir *conscience* que *nous aurions pu* connaître une chose même sans l'expérience, c'est-à-dire sans la *conscience* de nos actions internes ou modifications internes rapportées à des objets externes ? C'est ce que Kant n'explique point, pas plus que Platon, lorsqu'il fausse sa doctrine par des mythes pythagoriciens, n'explique comment nous avons pu avoir l'intuition des Idées dans un monde antérieur et supérieur.

Pour notre part, nous avons mis plusieurs fois en avant et appliqué à diverses questions un argument que nous considérons comme d'importance majeure, parce qu'il repose sur un principe admis par Kant lui-même et qui se retourne précisément contre lui. Voici ce principe. Pour l'explication d'une chose quelconque, nous ne pouvons jamais faire intervenir une causalité indépendante

1. Préface de la *Crit. de la R. pratique*.

des conditions empiriques antécédentes, sous le prétexte que nous n'apercevons plus, nous, d'autres causes empiriques au delà de celle à laquelle nous sommes parvenus et qui nous semble ainsi initiale ou initiatrice. Par exemple, nous ne pouvons pas affirmer notre « liberté » créatrice sous le prétexte que, à partir de tel ou tel point, nous ne saisissons plus d'autres causes expérimentales capables d'expliquer notre décision volontaire. En un mot, notre *ignorance* n'est jamais une raison positive pour faire intervenir, au lieu du déterminisme des conditions empiriques, une « causalité intelligible » quelconque, un absolu quelconque, une création quelconque. Kant admet cette règle ; mais il ne s'est pas demandé si l'argument qu'il reconnaît applicable à la prétendue « conscience de la liberté » n'est pas tout aussi applicable à ce qu'il appelle la « raison pure », ainsi qu'aux principes de cette raison pure. Or on peut précisément, selon nous, opposer à ces divers objets une série d'arguments topiques, que nous ne nous souvenons pas d'avoir vu employer par les philosophes et qui, cependant, nous semblent de portée décisive contre la « raison pure » de Kant. Il s'agit ici, pour parler avec familiarité, de saisir le taureau par ses propres cornes. En effet, Kant admet l'universel déterminisme et reconnaît, en conséquence, que tout ce qui est dans notre esprit, que tout ce qui est non seulement voulu et fait, mais *pensé* par nous, a toujours des conditions expérimentales dans le temps et dans l'espace. Or, s'il en est ainsi, l'apparition de la raison dite *pure* dans mon esprit, à moi qui suis tel homme vivant en tel temps et en tel lieu, a elle-même ses conditions empiriques, déterminées par l'ensemble des choses. Toutes les idées *a priori* surgissent donc en moi par

un déterminisme qui serait l'objet d'une *expérience* possible *a posteriori* ou d'une *déduction* possible pour un être moins ignorant que moi. C'est ce que Kant est obligé d'accorder. Mais alors, comment peut-il savoir que ces idées sont « *a priori* », c'est-à-dire que *je les aurais conçues même en l'absence de toute expérience* ? Est-ce que je puis supprimer la totalité de mon expérience, la totalité de l'expérience ancestrale, l'action de toutes les causes empiriques qui agissent sur moi, pour voir ce qui resterait et s'il n'y aurait pas alors un « résidu » empiriquement inexpliqué : à savoir les principes de la raison ? L'*a priori* au sens négatif, comme négation des conditions empiriques, est donc impossible à établir sur cet unique fondement que je ne vois pas, moi, les causes de mes idées *pures*. Notre ignorance d'une cause, nous dit Kant lui-même, ne prouve rien, « sinon que nous ne la *percevons* pas ». Kant reconnaît aussi, dans la *Raison pratique*, que la prétendue *conscience* qu'on a agi « *par pur devoir* » ne prouve point la réalité d'un tel acte. Il admet enfin, répétons-le, que la prétendue *conscience* qu'on aurait pu agir autrement ne prouve point la liberté. Dès lors, il n'a nul droit d'admettre la prétendue *conscience* que nous aurions pu nous passer : 1° de l'expérience individuelle, sociale et ancestrale ; 2° de toutes les conditions empiriques d'où est résulté notre cerveau ; 3° de toutes celles d'où est résultée notre constitution intellectuelle ; 4° de toutes celles d'où est résultée l'évolution de la vie organique, psychique et sociale ; bref, du domaine de l'expérience tout entier, avec son passé, son présent et son avenir indéfini. L'affirmation de l'*a priori*, ainsi entendue, devient quelque chose de colossal qui dépasse la totalité de l'existence à nous connue et

nous transporte d'un bond dans la vie éternelle, laquelle pourtant, selon Kant, est x. L'*a priori* n'est donc, lui aussi, qu'un x indéterminable.

II

SENS POSITIF DE L'A PRIORI

Revenons au sens positif de l'*a priori.* Kant dit qu'il faut entendre par là la « *spontanéité* du *sujet* pensant », qui agit lui-même et par lui seul pour produire des jugements ou des idées dont il est la cause initiale. L'homme, selon Kant, a de véritables « facultés » et « spontanéités », que l'on appelle entendement et raison ; il a une causalité pensante qui pose des lois, théoriques ou pratiques ; et il a une spontanéité agissante qui peut les réaliser. Que faut-il penser de cette théorie, qui nous amène enfin devant le problème ultime de la « raison pure », conséquemment aussi devant le problème ultime de la *raison pure pratique* ?

A priori signifie positivement, selon Kant : activité de la raison ; activité, donc causalité, et activité spontanée, non réductible à l'effet de quelque autre cause dans le domaine de l'expérience. Mais qu'est-ce que cette « *spontanéité* de la raison », sinon une causalité initiale, absolue, purement « intelligible », analogue à cette spontanéité de la volonté que l'on nomme liberté ? Or, Kant a déclaré que nous ne pouvons ni constater ni juger si notre volonté est vraiment *spontanée ;* donc, ajouterons-nous, en vertu du même principe, nous ne pouvons pas davantage constater ni juger si notre raison est spontanée. Et comme il n'y a de raison, selon Kant, que spontanée, c'est-à-dire agissant par elle-

même, *a priori*, non forcée par la série des conditions expérimentales et des expériences réelles, il s'ensuit que nous ne savons pas et ne pourrons jamais savoir ni constater que nous avons une vraie raison. Kant est pris deux fois à son propre piège.

Nous avions déjà, autrefois, examiné cette question de l'*a priori* dans le chapitre : *Kantisme et Évolutionnisme* de notre *Mouvement idéaliste*. Nous disions alors : — Tel objet réel m'étant donné par l'expérience, si ma pensée n'en connaît *a priori* que ce qu'elle ajoute dans l'acte même de connaître, il en résulte qu'elle ne connaît vraiment rien de l'*objet* même, indépendamment de l'expérience. Quand je crois connaître un objet *a priori*, c'est simplement moi que je connais. J'acquiers la connaissance ou d'une certaine constitution psychique que je trouve toute faite, ou d'une action qui n'est que la mienne[1]. — Nous allons plus loin aujourd'hui : nous ajoutons que cette prétendue action *mienne* et uniquement mienne est impossible à établir, à moins que je ne me pose gratuitement en *Absolu*, en auteur d'une évolution vraiment créatrice. Il faut donc en revenir à une causalité conditionnée comme toutes les autres et par rapport à laquelle l'inconditionnel lui-même est une pure idée limitative ou asymptotique. L'*a priori* vrai sera alors l'inconditionnel. Mais l'inconditionnel, selon Kant, n'est, au point de vue transcendant, qu'un *problème* et un objet d'interrogation ; au point de vue immanent, il n'est qu'un ressort intellectuel qui nous excite à aller toujours plus loin sans nous arrêter jamais ; donc l'*a priori* nous fuit d'une fuite éternelle. Kant est de nouveau réfuté par lui-même.

1. *Le Mouvement Idéaliste*, p. 49 et suiv. ; *ibid.*, p. 73.

Il ne pourra répondre qu'en invoquant des apparences, des *faits*, si l'on veut. *En fait*, nous concevons les idées qu'on attribue à la raison et elles nous apparaissent comme distinctes des idées de l'expérience ; d'autre part, nous ne pouvons pas expliquer expérimentalement d'une manière adéquate leur présence en nous; *donc elles viennent* d'une cause autre que les causes empiriques. — Nous voilà retombés au paralogisme que Kant avait refuté d'avance. « Notre ignorance des causes prouve simplement que nous ne les percevons pas. » — Mais *il me semble*, répondrez-vous, que ma raison pose *spontanément*, par un *acte propre*, telle vérité universelle et nécessaire. — *Il vous semble*, peut-être ; mais cette apparence, si elle existe, peut et doit être elle-même le résultat de conditions empiriques ; elle ne prouve en rien que la vraie origine de vos idées rationnelles soit dans une *causalité intelligible* de votre raison. La *sensation* du froid ou celle de l'odeur de rose sont, elles aussi, inexplicables par toutes les conditions empiriques *à nous connues* ; cela prouve-t-il que ces sensations résultent d'une *spontanéité*, d'une causalité intelligible, créatrice de choses qui ne seraient pas dans la série empirique de l'évolution, ne s'y insèreraient pas comme un de ses chaînons ? Pareillement, nous ne sommes pas nous-mêmes la *cause* de notre pouvoir de raisonner : ce n'est nullement là une constitution acquise par l'effort de l'*individu;* c'est une constitution native et commune à l'*espèce*, antérieure même à l'espèce *humaine*. D'où vient cette constitution? Il faut bien, ici encore, — et Kant ne peut dire le contraire — qu'il y ait des causes *réelles*, d'ordre empirique, qui ont produit cette structure, qui ont imposé à tout enfant des hommes la néces-

sité de raisonner conformément aux principes d'identité et de causalité. La question de genèse subsiste donc toujours et n'est en rien résolue par la position scolastique d'une *faculté* ou *spontanéité* spéciale appelée *raison*. Kant, encore une fois, doit admettre que, dès leur naissance, Pierre et Paul conçoivent de fait la causalité et la cherchent ; qu'il y a à ce fait des conditions empiriques nécessitantes, nullement spontanées, dont on aurait pu, il y a cent mille ans, prédire les résultats tout aussi sûrement que les phases de la lune ; donc il est bien vrai que Pierre et Paul se trouvent, en naissant, portés par une *impulsion naturelle et irrésistible*, résultat du déterminisme cosmique, à une recherche des causes que confirme ensuite l'expérience. Mais alors, où est la raison spontanée ? Kant n'a-t-il pas lui-même déclaré que tout ce qui se passe de déterminé dans notre pensée et dans notre volonté est nécessité par des causes appartenant à la série *phénoménale ?*

Il ne reste donc plus qu'à répondre : — Oui, l'apparition de la raison en moi est empiriquement conditionnée ; mais la raison en elle-même ne l'est pas ; l'absolu se manifeste en moi, mais en lui-même il est *spontanéité absolue*. — Qu'en pouvez-vous savoir? Qu'est-ce que *la raison* en dehors de votre conscience qui pense? Qu'est-ce que l'*absolu* en dehors de votre conscience qui conçoit une activité supposée sans conditions ? Quel que soit l'objet de vos idées, ce sont toujours des idées, des faits de conscience nécessités par un déterminisme psycho-physiologique. Il n'y a pas de « facultés », il y a des faits de jugement; et ces faits sont des états conscients qui, liés de plus ou moins loin à un mécanisme cérébral, — je ne dis pas pour cela

parallèles à ce mécanisme, — font partie de la chaîne causale universelle. C'est une des raisons pour lesquelles les idées sont des forces, c'est-à-dire des *modes de causalité dans l'expérience*, entraînant des réactions spécifiques et conscientes d'elles-mêmes.

Kant répondra, en dernier ressort, que la totalité de ces conditions expérimentales et déterminantes n'empêche pas, au-dessus d'elle, la *possibilité* d'une activité spontanée qui mériterait alors de s'appeler Raison. — Soit. Il y a là une *hypothèse* que vous pouvez faire, si toutefois les termes en ont un sens ; mais l'*affirmation* de la *réalité* d'un tel pouvoir spontané, et même de sa simple possibilité, est un *saltus* hors du temps et de l'espace. La vraie Raison, en effet, ne pourrait être que le *sujet* doué d'*activité* propre et, conséquemment, de *réalité* ; or vous avez prétendu que le sujet est une pure *forme* appartenant à tout acte concret de pensée ; nous ne pouvons pas, selon vous, dire que le sujet soit *réel*, ni, au vrai sens des termes, ajouter *sum* à *cogito ;* nous savons donc encore moins si le sujet est *actif*, encore moins si son activité est *absolue*, libre et spontanée, s'il y a quelque part une spontanéité quelconque de pensée ou d'action, une vraie cause causante sans être causée, un absolu qui seul constituerait l'*a priori* au sens positif. Les principes de la raison n'expriment, dans votre système, que les conditions mêmes de l'expérience, sans autoriser la plus légère affirmation en dehors et au-dessus de l'expérience. Mais alors, avez-vous le droit d'ajouter que les conditions de notre humaine expérience sont supérieures à toute expérience possible, donc *a priori*, et qu'elles ne pourraient pas être embrassées par une expérience plus complète, dont l'œil

pénétrerait, en quelque sorte, jusqu'au fond d'elle-même et qui serait ainsi une pleine conscience de soi? Les « conditions » de l'expérience sont simplement les démarches essentielles, les processus fondamentaux de la *conscience ;* elles n'impliquent nullement une « faculté » spéciale ou « activité » spéciale, autre que l'acte de conscience même, et qui serait posée à part comme Raison *a priori*. De là ce dilemme où vient se résumer la discussion précédente : — Admettre la Raison comme originale et spécifique par rapport à la conscience, comme *a priori*, c'est ou supposer qu'on a une « *intuition intellectuelle* », supérieure à la conscience et appréhendant un monde supra-empirique, ce que Kant n'admet pas ; ou que les formes de la conscience et, plus généralement, de l'expérience ne sont pas immanentes à l'expérience même, mais sont tombées d'un monde supérieur, dont cependant, de l'aveu de Kant, nous ne pouvons rien savoir, pas même s'il existe, pas même s'il est possible.

Que peut donc, en définitive, désigner Kant par la « spontanéité du *sujet* pensant » ? En dehors du temps et de l'espace, comme causalité intelligible, la Raison ne sera pas plus ma raison que la vôtre, la raison du sujet *moi* que celle du sujet *vous* ; elle sera la Raison impersonnelle et éternelle, le Verbe incarné, toutes choses hypothétiques selon Kant. Celui-ci ne s'apercoit pas que, dès qu'il parle de *Raison* pure, vraiment *a priori* et distincte de la conscience, l'hypothèse métaphysique entre en scène ; il se sert de cette *hypothèse* même, sous le nom de *spontanéité*, pour établir comme *fait* l'existence de la raison supérieure à la conscience. C'est là, non pas seulement au point de vue pratique, mais encore au point de vue théorique, tourner dans le plus

vaste des cercles vicieux. En outre, à moins d'être l'Inconditionnel en personne, l'Absolu ou Dieu, nous avons vu que la raison humaine sera conditionnée et aura des lois; il faudra donc admettre encore, au-dessus de la raison humaine, une autre « faculté spontanée » qui lui fournisse ses moyens d'exercice. Nous voilà entraînés à l'infini.

En somme, l'*a priori* de Kant n'est autre que le noumène, qui, encore un coup, n'est qu'un « problème » dressé aux plus extrêmes confins de la connaissance, comme un phare au bord d'un inaccessible océan. De même que, selon Kant, nos actions sont, d'une part, empiriquement déterminées et, d'autre part, libres *peut-être* dans le monde des noumènes, pareillement l'*a priori* est, du côté de la science, un *a posteriori*, et la raison n'est, psychologiquement, qu'une expérience, plus fondamentale que les autres. En tout cas, elle doit avoir pour corrélatif temporel une expérience de ce genre, et c'est cette expérience seule que nous saisissons; par son côté nouménal, la *raison* demeure, autant que tout le reste, frappée de *peut-être*. Il n'est donné à l'homme que de mesurer avec exactitude le champ et les limites de son expérience, pour se rendre compte de ce qu'elle embrasse; nous ne pouvons que prendre, autant qu'il est possible, conscience de notre conscience. Pour rester dans l'immanent, il faut donc admettre que la *forme* et la *matière* de l'expérience lui sont intérieures et inhérentes, qu'une expérience totale les saisirait ou, du moins, les dégagerait par abstraction de ses propres actes concrets et de ses rapports vécus avec l'ensemble des êtres. S'il en est ainsi, la raison immanente n'est plus que la conscience profonde et radicale, devenue diaphane pour soi.

CHAPITRE II

LA GENÈSE DE LA PENSÉE AU POINT DE VUE BIOLOGIQUE ET UTILITAIRE

Comme nos pensées et actions, à nous hommes, ont nécessairement une *fin*, soit biologique, soit psychologique, il est évident que nos principes de pensée et d'action doivent être résultés d'une sélection progressive parmi les rapports de causalité en jeu dans la nature. Cette sélection s'est faite, au moins en partie, de manière à favoriser nos rapports de finalité biologique ou psychologique avec notre milieu ; et ces derniers rapports eux-mêmes sont en étroite connexion avec les rapports de causalité naturelle, loin de les contredire. La finalité est un cas de la causalité. Nous ne vivons que par l'harmonie générale de nos instincts et de nos pensées avec les lois de la nature : si nous avions, au physique et au moral, une constitution anti-naturelle, nous ne serions pas viables. Notre volonté de *conscience* est donc obligée d'être en même temps volonté de la *nature*.

Parlons d'abord des sensations. Nous avons montré jadis en détail comment elles se sont triées dans l'ensemble des sensations possibles, pour répondre à des phénomènes également triés dans

l'ensemble des phénomènes[1]. C'est parce que l'animal avait avantage à voir et faisait effort pour discerner les objets que les sensations de lumière, d'abord confuses, se sont séparées de la masse, c'est-à-dire de la cénesthésie, et ont acquis par différenciation, par sélection lente, par adaptation finale au milieu, une netteté et une variété croissantes. Ce n'est pas du premier coup qu'il fut donné à l'animal de voir les sept couleurs d'Iris. On peut donc dire que le développement de telles ou telles sensations particulières, parmi un nombre immense de sensations possibles, a une origine biologique et est soumis à une loi biologique : utilité pour la vie. Ce sont les sensations nécessaires à la réaction sur le milieu qui ont surnagé et pris une coloration de plus en plus vive ; ce sont, par conséquent, les *sensations-forces*, les sensations efficaces ou capables de provoquer un effet moteur[2]. Sans le processus moteur, le processus sensoriel n'aurait pas eu d'efficacité vitale et ne se serait pas développé. D'autre part, le processus sensoriel a réagi sur le processus moteur pour le rendre de plus en plus rapide sous le rapport de la durée, de plus en plus intense sous le rapport de la quantité, de plus en plus net et différencié sous le rapport de la qualité, de plus en plus adapté à ses *effets* comme *fins* sous le rapport de la relation (causalité et finalité). Le résultat a été une croissante correspondance entre nos sensations et leurs conditions réelles, donc une vérité croissante de nos sensations en tant que *signes* de l'extérieur et de son rapport avec nous,

1. Voir, dans la *Psychologie des idées-forces*, t. I, le chapitre intitulé : Sélection des sensations. Ce chapitre avait paru quelques années auparavant dans la *Revue des Deux Mondes* en 1887.

2. *Ibid.*

quoique toujours vérité relative, partielle et incomplète. La vision du ciel étoilé est une merveille d'adaptation qui fait vraiment de notre œil un miroir de l'univers.

Comme nos sensations, nos *concepts* sont aussi œuvre de triage et de sélection ; comme elles, ils ont eu une genèse en partie biologique. Nous avons admis depuis longtemps le caractère primitivement *utilitaire* de l'opération par laquelle la pensée applique à la continuité du réel des concepts distincts, des idées qui deviennent les moyens de la connaissance. Seulement il faut préciser de quelle *utilité* il est question. Utilité pour agir, sans doute : mais agir comment, pourquoi, et en vue de quoi ? — Agir en *mouvant*, répondrons-nous, pour écarter la *douleur* ou atteindre la *jouissance*. Et, comme il y a le plus souvent une distance entre l'action et le résultat, qui est le bien-être du vivant, *mouvoir* et *pouvoir* impliquent *prévoir*, qui implique *se souvenir* et *raisonner*, donc penser. Nous arrivons ainsi à une utilité des concepts et idées pour *penser* et pour *agir* par des mouvements en vue de la *satisfaction* finale[1].

Autant dire que l'utilité des concepts et idées, c'est d'être des moyens pour le développement de notre volonté de conscience, laquelle implique la conscience de sentir, de penser et de vouloir. Les concepts sont donc utiles et même nécessaires à la vie mentale, *à l'existence mentale*, ainsi qu'à son maintien et à son accroissement dans le milieu matériel. Nous voilà parvenus à une utilité d'un genre bien supérieur à celle que mettent en avant les utilitaires proprement dits. C'est une finalité

1. *Ibid.*

immanente à la conscience, *qui se veut elle-même en toute sa plénitude et sous toutes ses formes, y compris l'intellection.*

On dira : — C'est seulement la vie matérielle et physiologique qui importe à la pensée conceptuelle. — Mais les plantes, les animaux vivent et ne forment pas de concepts. Ces derniers ne sont donc utiles que pour les êtres supérieurs, doués de la volonté de conscience ; ils ne sont utiles que pour la vie plus ou moins réfléchie.

Après avoir montré le *pourquoi* des concepts, il faut déterminer *comment* ils servent. C'est en résumant des rapports exacts, 1° entre nos sensations et nos actions possibles, 2° entre les divers objets que nous pouvons sentir et sur lesquels nous devons agir. Nos rapports internes, les rapports externes et les rapports entre ces rapports, voilà donc ce qui doit se trouver dans les concepts, à un degré plus ou moins élevé, pour qu'il aient une *utilité* quelconque et, en se formulant, tendent à s'actualiser. C'est dire que leur utilité consiste dans leur part de *vérité*, d'harmonie et de concordance avec les rapports et lois du réel. Si donc nous extrayons les concepts de la continuité du réel, c'est que cette continuité enveloppe effectivement des rapports précis de différence et de ressemblance, c'est qu'elle n'est pas indistincte, indifférenciée, indéterminée et indéterminable. Elle n'est ni un équilibre homogène où rien ne se discernerait, ni un flux hétérogène où rien ne se discernerait davantage.

Si la théorie biologique de la formation des idées a son côté vrai, que nous avions autrefois mis en lumière, cette théorie devient, quand on la

présente seule et exclusivement (comme font beaucoup de nos contemporains), un grand cercle vicieux. En effet, puisque nous divisons la réalité continue et la rendons discrète en vue de nos besoins ou tendances à l'action, c'est donc que nous avons des besoins propres, des tendances propres qui se détachent sur l'ensemble avant que nous détachions nous-mêmes de l'ensemble ce qui convient particulièrement à leur nature. Ces besoins et tendances constituent notre individualité, et cette individualité existe comme centre attractif avant de faire graviter autour d'elle ce qui peut être utile à la satisfaction de ses appétits ou tendances motrices. D'où il suit que la continuité du réel n'exclut pas la *discontinuité relative des individus*. Cette discontinuité est la condition première de l'acte par lequel nous *séparons les choses* et, dans une certaine mesure, nous *nous séparons des choses*. La théorie utilitaire et vitaliste présuppose donc précisément ce qu'elle prétendait expliquer : l'*introduction du discontinu dans le continu*. La pétition de principe, d'ailleurs, n'existe pas moins du côté des objets que du côté du sujet. On nous dit que nous fragmentons le réel pour pouvoir l'étudier et que nous étudions ensuite les fragments un à un, au lieu d'aborder à la fois les problèmes relatifs au tout de l'être. Sans doute ; mais cette fragmentation opérée par le sujet pensant a elle-même des fondements de *possibilité*, puisqu'elle est réelle. Ces fondements sont-ils simplement subjectifs et tiennent-ils seulement à notre nature? Non, puisque les choses elles-mêmes se prêtent à nos opérations d'analyse, puis de synthèse, et que les distinctions par nous établies se vérifient *objectivement*. Il y a donc du distinct dans la nature comme dans notre pensée, et ces distinctions natu-

relles légitiment les problèmes distincts qu'elles provoquent. On peut et on doit se demander pour quelles raisons il fait tantôt jour, tantôt nuit, sans résoudre pour cela la totalité des problèmes relatifs à l'univers. Certes, de raisons en raisons, de lois en lois, nous remonterions des lois du jour et de la nuit à celles de la gravitation, de celles-ci à des lois plus hautes ; mais, sans se perdre à l'infini, on énonce une proposition parfaitement vraie en disant que le jour est produit par une disposition mutuelle de la terre et du soleil qui fait qu'une face de la terre est tantôt éclairée, tantôt dans l'ombre. Si donc nous « découpons » le réel, c'est qu'il est découpable, c'est qu'il est jusqu'à un certain point découpé, c'est que nous y sommes découpés nous-mêmes ; c'est, par exemple, qu'un homme n'est pas un autre homme, qu'un homme n'est pas un cheval, qu'un cheval n'engendrera pas un homme, qu'un homme n'engendrera pas un cheval, qu'un cheval vivant n'est pas un cheval mort, bref, que nos idées, nos concepts et nos lois ont un fondement dans le réel. Et c'est ce fondement de vérité, encore un coup, qui fait seul leur utilité et leur valeur, leur droit à l'existence, leur droit à la conscience. Les utilitaires se réfutent eux-mêmes : en croyant rabaisser l'intelligence et ses idées, ils les élèvent.

— C'est toujours, répètent-ils, la sélection qui a fait triompher les idées les plus utiles à la vie. — Oui, et nous avons développé nous-même ce point. Mais pourquoi ces idées étaient-elles utiles à la vie ? Pourquoi, par exemple, était-ce utile pour l'animal qui s'est brûlé une première fois de discerner le feu dans l'ensemble concret des choses, puis d'agir comme si une flamme semblable devait produire une brûlure semblable ?

C'est tout simplement parce que, dans la réalité, les choses sont ainsi ; c'est parce qu'il y a des phénomènes de combustion et de chaleur produisant la flamme ; c'est parce qu'il y a des similitudes dans le monde et que les conditions semblables entraînent réellement des semblables effets. Ce n'est pas le monde en tant que représenté qui s'est modelé complaisamment sur les nécessités de notre vie ; c'est notre vie qui a dû se modeler docilement sur le monde, pour se le représenter et pour y agir, sous peine de subir le verdict solennel : *meurs*. Ce ne sont pas les « besoins de l'action » qui ont engendré notre intelligence, réduite ainsi au rôle subalterne d'*ancilla vitæ* ; c'est, au contraire, notre intelligence qui, en discernant les lois du réel, a rendu possibles les actions complexes par lesquelles nous nous adaptons au milieu ou adaptons à nous le milieu. Ce n'est pas seulement « pour les besoins de la vie » que je crois à des causes, à des identités, à des rapports constants, à des permanences relatives, etc. C'est parce que tout cela est objectif que je suis obligé d'y croire pour vivre et agir. *La valeur théorique de l'intelligence, sa véracité, voilà donc la condition première de sa valeur pratique et de son utilité, tout comme une vision exacte est la condition d'une vision utile.* Au reste, les « besoins de l'action » sont une de ces formules vagues qui ne peuvent rien prouver parce qu'elles ne peuvent rien définir. Il y a des actions de toutes sortes ; la pensée, elle aussi, est une action ; penser juste, penser vrai, voilà le besoin de cette action qu'on appelle pensée.

Veut-on donc simplement dire que, s'il n'y avait aucune *conscience* pour apercevoir les similitudes, celles-ci, en tant que *rapports abstraits de l'en-*

semble, n'existeraient pas? — A la bonne heure. Il n'en est pas moins vrai que, sans l'aide de nos consciences, les saisons reviendraient au jour fixe, et aussi les éclipses de la lune : elles se passeraient de témoins. Pourquoi donc, avec quelques-uns, prétendre que la pensée repose tout entière sur une erreur initiale, à savoir la fausse supposition du semblable et de l'identique, qui seule permet induction et déduction ? Si l'identité avec soi, si la non-contradiction n'existait que dans notre pensée et constituait une déformation du monde, le monde se vengerait bientôt de nous, non plus en sacrifiant ceux qui croient que ce qui est n'est pas, mais, au contraire, en immolant ceux qui croient que ce qui est est. Il est exact que la nature élimine biologiquement les êtres déraisonnants et déraisonnables : mais ce n'est pas parce qu'il y a des « erreurs nécessaires » ; c'est parce qu'il y a des *vérités nécessaires*. Là gît le sophisme de l'école biologique et vitaliste. De ce que notre intelligence a eu d'abord pour tâche de satisfaire nos besoins matériels et, à cette fin, d'agir sur la *matière*, — principe que nous admettons nous-mêmes, — on veut conclure qu'elle est faite seulement pour *connaître la matière*, ou plutôt pour connaître de la matière *ce qui est nécessaire à la satisfaction de nos besoins*. Raisonner ainsi, c'est prendre une simple partie pour le tout et confondre la première étape de l'évolution avec l'évolution entière.

D'ailleurs, dès l'origine, outre l'adaptation progressive au milieu *matériel*, il a fallu que l'intelligence réalisât aussi une adaptation progressive au milieu social[1]. Or, le milieu social est un ensemble de

1. C'est encore un point de vue longuement développé dans notre *Psychologie des idées-forces*, t. II, avant ce qu'on a dit depuis sur le même sujet.

représentations collectives et d'impulsions collectives, donc un ensemble d'idées-forces. Par cela même, il constitue non plus un milieu tout matériel et, pour ainsi dire, « solide », mais bien un milieu psychique. Si donc l'intelligence est un instrument d'adaptation, il ne faut pas se contenter de dire : « elle est faite pour connaître la matière » ; car elle est faite aussi, de l'aveu de tous, pour connaître la société, c'est-à-dire les émotions, représentations et appétitions qui constituent la vie collective ; elle est faite en vue de l'action en commun, de l'action intelligente en commun, de l'action passionnée en commun ; elle est faite pour la synergie et pour la sympathie ; elle est faite pour la coopération et pour l'amour mutuel, soit au sein de la famille, soit au sein de la tribu, soit au sein de la nation, soit enfin, par le progrès des siècles, au sein de l'humanité. Or, *une telle fonction*, *en socialisant l'intelligence*, *la dématérialise*, *la spiritualise*. Le miroir du monde matériel devient miroir du monde social.

Ce n'est pas tout. Pour comprendre la vie sociale, qui est essentiellement représentative et émotive, il faut comprendre ce que c'est que représentation et émotion, ce que c'est que pensée, sentiment et vouloir. Il faut, pour connaître les autres, commencer par se connaître soi-même à quelque degré ; il faut, pour s'adapter à la vie psychique du milieu social, développer sa propre vie psychique. L'intelligence a donc une troisième fonction, la plus fondamentale, qui est de connaître le milieu intérieur ; *miroir de la matière*, *miroir de la société*, *il faut qu'elle devienne le miroir de ce qu'on nomme l'esprit*. Même pour agir et réagir utilement sur la matière, il faut, par la réflexion, agir et réagir sur *soi* ; à plus forte raison quand il faut agir et réagir sur les

autres hommes. La réflexion n'est donc pas un procédé aussi artificiel, une « torsion » aussi contre nature que le croient les adversaires de l'intelligence. A vrai dire, la réflexion existe dès le premier moment que l'homme sent, pense et agit, car il se voit sentir, il se voit penser, il se voit agir. Dès que le rayon intellectuel tombe sur un objet, ce rayon se réfléchit aussitôt sur lui-même. Le non-moi n'est posé que si le moi se pose, *et invicem*. Comment donc dire : l'intelligence n'est faite que pour connaître la matière ? Elle est faite avant tout, elle est faite essentiellement pour se connaître elle-même et pour connaître les puissances intimes d'où elle émane ; elle est faite pour connaître la source vive de volonté, d'action, de sentiment, de passion et d'émotion, de désir et d'aversion dont elle est elle-même le jaillissement lumineux. Si on veut appeler cette source la *vie* (ce qui est la restreindre gratuitement), on pourra dire que l'intelligence est faite pour connaître la vie, psychique ou sociologique, et non pas seulement la matière (que d'ailleurs elle ne se représente d'abord qu'à l'image de la vie). Le misologisme se détruit ainsi lui-même par son propre développement.

Et ce n'est pas tout encore ; car nulle vie n'est isolée du monde entier, et nulle pensée, surtout, en se généralisant, en s'universalisant, n'est isolée de l'univers. *Dès que nous commençons à connaître*, dans le vrai sens du mot, *nous commençons à connaître l'univers*. Les relations deviennent lois, les lois deviennent rapports universels. *Le miroir de soi devient miroir du tout*. C'est dire que la spéculation est déjà en germe dans l'action intelligente. On la reconnaît dans l'acte le plus humble de

l'homme primitif, fût-ce simplement celui de tailler un silex pour s'en faire un marteau ou une arme. Le sauvage préhistorique de Cro-Magnon a spéculé sur les qualités de la pierre, sur les lois élémentaires de la pesanteur et du mouvement ; il a généralisé, il a universalisé ; il a fait de la science en faisant de l'industrie et n'a pu faire d'industrie qu'en faisant de la science. Admirons ces humbles savants des âges primitifs qui ont assez réfléchi et spéculé pour inventer l'arc et la flèche fendant l'air, le canot fendant la vague, le soc creusant la terre. On aura beau nous répéter que leur intelligence était faite exclusivement pour façonner la matière et que la nôtre, au fond, est restée la même ; nous continuerons d'en douter. L'artisan, l'*homo faber*, est déjà un artiste ; l'artiste est déjà un penseur. Dès l'origine des sociétés humaines, la sociologie nous montre le développement des religions, c'est-à-dire de certaines représentations générales du monde et de la vie, ayant pour objet de figurer les conditions les plus essentielles de l'action collective et de la vie en commun. Quelque utiles socialement qu'aient pu être les représentations collectives de doubles, d'esprits, de dieux, ce n'en était pas moins déjà des spéculations. Μυθολογεῖν, c'est déjà φιλοσοφεῖν. Il semble, pour certains utilitaires comme Maxwell ou Mach, que l'intelligence soit toute destinée à calculer nos intérêts pratiques, à tenir le registre en partie double de Bentham, à « économiser » le moindre effort superflu, à s'absorber dans une finalité égoïste, digne de La Rochefoucauld ou d'Helvétius. Nous ne penserions jamais pour penser, pour le seul plaisir de penser et de nous sentir penser. Nous n'ouvririons jamais les yeux

pour le plaisir de voir et pour jouir de la sereine lumière ; nous serions toujours occupés à chercher du regard une proie, un objet commode, un gain pratique. Bref, nous ne serions pas des hommes, nous serions des brutes. C'est là confondre les premières applications de l'intelligence avec son état actuel. Est-ce que les fonctions vitales elles-mêmes ne finissent pas par s'exercer pour s'exercer, indépendamment du besoin? Si l'avare, cher à l'école anglaise, en arrive à aimer l'or pour l'or, on permettra bien à l'homme intelligent d'aimer la pensée pour la pensée. Et peut-être ce vice-là, le vice du désintéressement intellectuel, est-il un peu moins absurde que l'avarice.

Concluons que la tentative pour expliquer *entièrement* l'origine des idées et leur vérité par la biologie constitue, comme nous l'avons dit, une immense pétition de principe.

CHAPITRE III

L'ORIGINE DES IDÉES SELON L'ÉCOLE SOCIOLOGIQUE
LE FACTEUR SOCIAL DES CATÉGORIES

Nous avons fait allusion, dans le chapitre précédent, au facteur social de nos idées. Nous avions déjà insisté tout au long sur ce point dans un précédent ouvrage [1]. Nous y avions même admis un « moi social », des principes communs qui sont sociaux, « une raison commune qui est sociale, κοινὸς λόγος ». Rétablissez dans le problème ces facteurs trop négligés, disions-nous alors, « *vous verrez peu à peu se confondre les facteurs intelligibles et* a priori *de Kant avec les facteurs sociaux*... Je *pense* signifie au fond : *Moi* je pense comme *vous*, selon les mêmes lois que vous... Pour vivre en société, il a fallu penser selon des *catégories collectives*... [2] ». Bref, le *sum* est un *sumus*. La logique s'est développée comme un langage pratique et actif avant de devenir une langue abstraite, théorique et contemplative. Sur le moi individuel et sensible s'est enté « un moi rationnel que Kant a transformé en moi intelligible et transcendant, et qui, dans une forte proportion, est un moi social [2]. » Nous avions montré encore dans les mêmes pages que l'unité

1. *Psychologie des idées-forces*, t. II, p. 74, 75.
2. *Ibid.*

mise par nous en nos sensations, l'ordre que nous leur imposons, la « fonction synthétique » de la pensée, est en grande partie une fonction « sociale », un effet de l'action et de la réaction mutuelles entre l'individu et tous les êtres plus ou moins semblables à lui avec lesquels la nécessité de vivre le met en constante relation. Cette unité organisatrice de nos sensations a pour *forme* la représentation « *je pense* », et cette dernière représentation s'est développée en grande partie sous l'action de la société, « s'est *moulée* sur le milieu social, si bien que la logique et la grammaire confondues ont évolué d'accord avec le *cogito.*[1] » Ainsi parlions-nous; mais, après toutes ces réflexions qui s'accordent si bien avec ce qu'on dit aujourd'hui, nous n'en avions pas moins refusé de conclure que le moi intellectuel est *tout entier* un produit des relations sociales, car ces relations ne peuvent que développer ce qui était déjà en germe dans les individus ; « le *logique* n'est pas tout entier de l'*historique*[2] ». Nous avons conclu que Kant projette dans un monde de noumènes un « complexus de tendances à la fois logiques et sympathiques », qui lui paraît ainsi une sorte de moi intemporel et rationnel; mais qu'une bonne partie de notre moi supérieur est le produit du temps, des relations sociales, enfin de cette quintessence d'actions et de réactions collectives qu'on appelle le langage.

On sait avec quelle force, de son côté, M. Bergson a distingué « le moi profond » du « moi social », qui lui semble d'ailleurs *spatial*, tandis qu'il nous semble *psychique*. Plus récemment, nous retrouvons l'origine sociale des catégories poussée à ses

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*

extrêmes limites dans les savants écrits de M. Durkheim et de M. Lévy-Bruhl. La question demande donc de notre part un nouvel examen, un triage de l'exact et de l'inexact, une détermination du point où il faut s'arrêter.

Les sociologues, remarquons-le d'abord, invoquent à l'appui de leur thèse les « primitifs », observés par les voyageurs ; mais ces prétendus primitifs ont déjà eu une longue existence sociale. De plus, l'interprétation de leur état d'âme est très hypothétique. De ce que les catégories sont « riches en éléments sociaux et même religieux », ce que nous admettons, il ne suit nullement qu'elles soient toutes sociales, c'est-à-dire qu'elles naissent uniquement du rapport des hommes entre eux et qu'elles expriment avant tout ces rapports. Elles naissent, au contraire, selon nous, de la nature de l'esprit, d'une part, et, d'autre part, de ses rapports constants avec les phénomènes de la nature. Toute théorie contraire nous semble, comme la théorie exclusivement biologique, un grand cercle vicieux. Si, par exemple, chaque homme n'avait pas la conscience de la durée, la société ne l'aurait pas davantage. « L'observation établit, nous dit-on, que les points de repère indispensables par rapport auxquels toutes choses sont classées temporellement sont empruntés à la vie sociale. Les divisions en jours, semaines, mois, années, etc., correspondent à la périodicité des rites, des fêtes, des cérémonies publiques. Un calendrier exprime le rythme de l'activité collective en même temps qu'il a pour fonction d'en assurer la régularité. C'est qu'il n'est vraiment nécessaire qu'à la société. Ce qu'exprime la catégorie du

temps, c'est le *temps social*[1]. » Nous craignons qu'il n'y ait, dans ces remarques si ingénieuses, un ὕστερον πρότερον. D'abord, les points de repère pour mesurer le temps ne sont pas le temps lui-même. En outre, ces points de repère sont fournis primitivement, soit par des phénomènes de la vie individuelle, soit par des phénomènes de la nature. Si l'homme a conçu l'idée des *jours*, ce n'est pas en vertu de cérémonies religieuses ; c'est parce qu'il a vu le soleil se lever et se coucher régulièrement ; c'est aussi parce qu'il a constaté le besoin de dormir pendant la nuit, d'agir pendant le jour. La cérémonie où le primitif adore le soleil levant n'est pas ce qui fait lever le soleil à l'horizon, elle n'est pas non plus ce qui le fait lever dans notre perception et pour nos yeux ; c'est, au contraire, parce que le primitif a vu paraître le soleil chaque matin qu'il distingue le matin du soir et remercie le soleil d'avoir bien voulu se montrer sur l'horizon. Ne prenons pas l'effet pour la cause. Le père du calendrier, des jours, des saisons et des années, c'est avant tout Apollon, malgré l'apport évident de la société et de la science astronomique. La science, d'ailleurs, est encore plus impossible sans les individus que sans la société. La mère des mois, c'est Phœbé avec ses phases. Les semaines de sept jours sont assurément du temps *social*, mais les jours et les nuits, le matin, le midi et le soir, les saisons chaudes et froides, etc., sont des temps *naturels*. Les danses et la musique des sauvages sont subordonnées à ces réelles divisions du temps et n'en sont à aucun degré directrices, pas plus que les peuples sauvages du Nil ne produisent les éclipses par les

1. M. Durkheim, *Revue de métaphysique et de morale*, déc. 1909, p. 744.

clameurs dont ils les saluent. Si Paul et Virginie se disent l'un à l'autre : — « Quand les manguiers donneront leurs fleurs, quand les bananiers donneront leurs fruits »... — ils rapportent le temps à des faits naturels, non sociaux. Les animaux eux-mêmes ont parfois un sens du temps qui égale ou dépasse le nôtre. Ils reviennent à l'heure exacte pour chercher leur pitance ; on a même vu des chiens revenir à des jours fixes de la semaine.[1] « Toute coopération, nous dit M. Durkheim, *suppose* une notion commune du temps qui permette aux hommes de concerter leurs rencontres » ; oui, elle la *suppose*, donc elle ne la produit pas, et si chacun ne trouvait pas d'abord le temps dans sa conscience, il n'y aurait pas de temps social.

De même pour l'espace. Chez certains Australiens, nous dit-on, l'espace est conçu comme « un cercle immense », parce que « le camp a lui-même une forme circulaire[2] ». Nous croyons plutôt que le camp a une forme circulaire parce que tous les hommes de la tribu conçoivent le cercle ; et si l'espace leur apparaît comme un « cercle immense », cela prouve que, sans avoir lu Pascal, ils pensent comme lui. Pascal n'a plus qu'à ajouter : « dont la circonférence est partout et le centre nulle part ». Mais, dit-on, le cercle spatial est exactement divisé comme le cercle tribal et à l'image de ce cercle. « On y distingue autant de régions qu'il y a de classes dans la tribu. » — Soit. Cette distinction est une manière comme une autre de s'orienter selon

1. Pendant que j'habitais Biarritz avec Guyau, un terre-neuve de maîtres inconnus, qui nous avait pris en amitié, revenait à jours fixes et à heures fixes nous attendre à notre porte pour faire avec nous la promenade périodique sur la plage. Il nous reconduisait ensuite jusqu'à notre porte et disparaissait pour reparaître au bon moment.

2. M. Durkheim. *Ibid.*, p. 745.

des points relativement fixes; mais ce n'est pas elle qui constitue l'idée de l'espace, notamment de la longueur, de la hauteur et de la profondeur, qui n'ont plus rien de *tribal*. A-t-on jamais rencontré un sauvage, si bestial soit-il, a-t-on même rencontré un chien qui ne distingue *haut* et *bas*, *près* et *loin*, *large* et *étroit* ?

De même pour la catégorie de causalité, qu'on dit être tribale et religieuse. Ici encore, nous croyons qu'il ne faut pas trop abaisser l'homme au-dessous des animaux. Ceux-ci, fussent-ils des fauves solitaires, cherchent des *causes* à ce qui les surprend et raisonnent d'une façon plus ou moins rudimentaire ; comment l'*homo sapiens* attendra-t-il la société pour raisonner et chercher des causes, si grossièrement que son ignorance les conçoive ? Je voyais hier soir mon chien courir après des lucioles : au moment où il aurait voulu les happer, il s'arrêtait, craignant de se brûler à leur flamme. La déduction n'était pas exacte de tous points, car il manquait à mon chien des données ; ce n'en était pas moins une déduction, et qui n'avait rien de social.

On accuse la psychologie non sociologique de se figurer les hommes comme *tous semblables en tous temps et en tous lieux*. L'accusation nous paraît gratuite. Le psychologue croit que, si un homme est homme, il y a par cela même certaines lois de la pensée élémentaires, — deux seulement, selon nous, — qui s'imposent à lui : le principe de contradiction et le principe de raison. Les sociologues, eux, contestent que ces principes soient présents à tous les esprits. Voyons leurs arguments.

M. Lévy-Bruhl, dans un très savant ouvrage, cite un voyageur auquel des sauvages soutinrent qu'ils étaient des perroquets à queue rouge, non pas

symboliquement, mais en réalité. Il est possible qu'ils eussent cette croyance, quoique l'interprétation du fond des pensées, chez les sauvages, offre de grandes difficultés. Mais il n'en résulte nullement qu'ils ignorent le principe de contradiction. Des sauvages ne voient pas pourquoi ils ne seraient point, en vertu du pouvoir magique et mystique qui s'attache au *totem*, à la fois des hommes ayant figure humaine et des perroquets à queue rouge. Quand il s'agit des mystères religieux, l'incompréhensible est admis même par les chrétiens, surtout par les chrétiens. Ceux-ci croient que l'hostie est à la fois du pain azyme et le corps de Jésus, qui lui-même est identique au Dieu éternel; ils ne voient pas de contradiction à la présence réelle, parce qu'on peut toujours supposer, derrière les apparences matérielles, une action divine qui dépasse notre science. Comment de pauvres sauvages hésiteraient-ils à se croire des perroquets ? Ce qu'il faudrait savoir, c'est s'ils se *voient* vraiment des plumes et une queue rouge ; dans ce cas, l'intuition du croyant irait jusqu'à l'hallucination et relèverait de la psychopathie. Mais je doute fort que la perception de ces sauvages soit à ce point devenue hallucinatoire. Le chrétien, lui, ne voit pas le corps de Jésus, et c'est même pour cela qu'il a foi à sa présence mystérieuse. Un missionnaire raconte qu'un sauvage, au contraire, refusa de croire à l'hostie, non pas parce qu'il ne voyait point Jésus, — ce qui lui paraissait tout naturel, — mais parce que, disait-il, un dieu qui se laisse manger n'est pas un dieu. En fait de religion, chacun raisonne ou déraisonne comme il peut. La psychologie des croyants est partout la même, malgré la différence des objets. Les malades sont des croyants,

me disait un éminent psychologue, et les croyants sont des malades. Pourtant, ni les chrétiens, ni les sauvages n'acceptent de franches contradictions. Il y a trois personnes en un seul dieu, mais il n'y a pas trois dieux et un seul dieu. De même pour la trinité hindoue. Et d'ailleurs, est-il si absurde de penser que, quand il s'agit des principes les plus fondamentaux de l'être, nos questions de *nombre* ne sont plus guère à leur place et ne s'appliquent plus à l'être premier ? Il faut être Renouvier pour s'imaginer que le nombre, et le *nombre fini*, est une catégorie absolument intangible contre laquelle ni les portes de l'enfer ni celles du paradis ne peuvent prévaloir, si bien que le monde, pour s'accommoder au cerveau numérateur du logicien, serait obligé de se limiter dans le temps à un certain nombre d'années d'existence, et, dans l'espace, à un certain nombre de myriamètres d'étendue.

Chez le sauvage, la superstition est vraiment le *monstrum horrendum*, *infans*, dont parle Lucrèce, qui d'en haut menace l'homme, ou plutôt envahit toutes ses pensées et toutes ses actions. Le sauvage ajoute à ce que ses sens lui montrent des visions de rêve ; il ajoute aux liens logiques ou naturels des liens mystiques, des « participations » mythologiques en vertu desquelles l'impossible devient possible. Mais il n'en résulte point que ses perceptions immédiates soient vraiment altérées, ni qu'il « perçoive les images autrement que nous ». Quand des missionnaires jésuites mirent sur leur autel, devant certains sauvages, « les images de saint Ignace et de saint Xavier », ces sauvages regardèrent attentivement les estampes et les prirent pour des êtres surnaturels. Est-ce à dire que leur perception fût changée ? Non, mais

c'était l'interprétation qui changeait. Les missionnaires croyaient bien, eux, à la vertu mystique de leurs icônes; pourquoi des sauvages n'y auraient-ils pas cru, sans pour cela avoir une logique différente de celle des missionnaires ? De même, quand certaines tribus d'Afrique attribuèrent une épidémie à la photographie de la reine Victoria, introduite parmi eux, ces tribus ne percevaient pas la photographie autrement que nous, mais elles ajoutaient à leur perception des inductions superstitieuses. J'ai eu chez moi un jardinier italien qui, ayant mal aux dents, se faisait « dire des paroles » par une sorcière, au prix de 1 franc la séance ; sa superstition ne l'empêchait pas de fort bien raisonner pour tout le reste. Il finit même par reconnaître que son mal augmentait et, après une dizaine de francs mal dépensés, donna 1 fr. 50 au dentiste pour se faire arracher sa dent. La « participation mystique » avait fait place chez lui à la conception scientifique des choses, ce qui ne peut avoir lieu pour les sauvages. Si ces derniers ne trouvent aucune difficulté à ce qu' « un rocher enfante un serpent », c'est qu'ils n'ont pas lu Buffon ou Cuvier, et que leur principale science, socialement organisée, est celle des rites et paroles magiques. Tycho-Brahé était à la fois astronome et astrologue ; rien d'étonnant à ce que les primitifs soient purement astrologues, quand ils peuvent s'élever jusqu'à l'astrologie.

Pas plus que le principe de contradiction, le principe de causalité, selon nous, n'a une origine sociale. « L'Indien, dit-on, à la chasse ou à la guerre, est heureux ou malheureux selon que sa femme, restée dans son campement, s'abstient ou non de tels ou tels aliments ou de tels et tels actes.

Les relations de ce genre sont innombrables dans les représentations collectives. Ce que nous appelons rapports naturels de causalité entre les événements passe inaperçu ou n'a qu'une importance minime. Ce sont les participations mystiques qui occupent la première place, et souvent toute la place[1]. » — Sans doute, mais ces participations sont toujours des rapports de causalité *imaginaire*, au lieu d'être des rapports de causalité réelle. Quand on croit à l'action causale des esprits, on ne cesse pas de croire à la causalité, et même cette causalité des esprits semble aussi naturelle que le reste. Luther, en prêchant, croyait entendre parfois le Diable et l'apostrophait avec véhémence. Bodin, en écrivant ses livres de politique, avait l'intuition d'être entouré d'esprits invisibles. Ceux qui croient aux esprits frappeurs croient à une action causale et même mécanique exercée par ces esprits. Ce n'est pas là une « prélogique », c'est une logique mal servie par une science imparfaite.

Nous ne saurions donc accorder que « les catégories de la pensée humaine », les vraies catégories, — identité et causalité, — « se font, se défont, se refont sans cesse, changent suivant les lieux et les temps[2] ». C'est la conscience des lois logiques et méthodologiques qui varie ; c'est leur interprétation, leur expression, leurs applications, leurs mélanges avec des imaginations plus ou moins mythiques. Mais il y a, chez tout être raisonnable, et même chez les animaux dits sans raison, un fond de raison élémentaire qui persiste sous les formes les plus adultérées et les plus étranges.

L'explication uniquement sociologique des caté-

1. Lévy-Bruhl. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 78.
2. M. Durkheim, *Revue de métaphysique, ibid.*, p. 749.

gories ne fait d'ailleurs que reculer la difficulté sans la résoudre. En effet, il faudra toujours expliquer la présence de ces catégories dès notre naissance par l'hérédité, qui sera alors une hérédité sociale, une action informatrice de la société sur les cerveaux à travers les siècles. Nous voilà revenus à la théorie de Spencer, que M. Durkheim rejette. Et celle-ci, à son tour, recule la difficulté sans la résoudre ; car il faudra toujours en venir à une certaine constitution native du cerveau humain et de la conscience humaine en rapport avec les objets extérieurs.

On croit pourtant que les représentations *collectives* ne tombent plus sous les objections dirigées contre l'empirisme de Mill ou de Spencer. On reproche à ces derniers de « réduire l'universalité, l'impersonnalité, la nécessité qui caractérisent la raison, à n'être que de pures apparences, des illusions qui peuvent être pratiquement commodes, mais qui ne correspondent à rien dans les choses ; c'est, par conséquent, refuser toute réalité à la vie logique, que les catégories ont précisément pour fonction de régler et d'organiser ». L'empirisme aboutit à l'irrationalisme, « c'est son véritable nom » [1]. Ces objections sont fortes, mais elles retombent tout entières sur l'explication uniquement sociale des catégories. Parce que celles-ci seraient dérivées de représentations mystiques et mythiques, communes à des agglomérations de sauvages, utiles aux besoins de leur clan, en quoi seraient-elles moins des apparences ou même des illusions commodes ? Des représentations *grégaires*, comme celles des moutons honnis de Nietzsche, ne sont pas plus nécessairement objectives que des

1. M. Durkheim. *Ibid.*, p. 748.

représentations *héréditaires* résultant de l'expérience accumulée. Si l'on dit que les représentations communes à de grands groupes doivent avoir une raison dans les choses, non pas seulement dans les cerveaux individuels, Spencer répondra que le même raisonnement s'applique, avec les restrictions nécessaires, aux résultats accumulés par l'expérience ancestrale et enregistrés dans les cerveaux. Au fond, les deux doctrines sont la même : la prétendue « Raison », dans l'une comme dans l'autre, se ramène à de l'expérience collective, c'est-à-dire à un ensemble d'expériences individuelles ; à moins que l'on n'entende par représentations collectives des représentations existant en une conscience grégaire, tribale ou nationale, qui aurait une *réalité* différente des consciences individuelles. Ne nagerions-nous point alors en pleine mythologie? Ne serions-nous point dupes de quelque « participation mystique » ?

En somme, le subjectivisme nous semble encore plus manifeste dans l'épistémologie sociologique que dans l'épistémologie empiriste de l'école anglaise; cette dernière, en effet, explique nos idées par les coups répétés des choses sur les têtes humaines, où elles impriment leur image ; tandis que les sociologues expliquent nos catégories par les besoins tout humains ou même tout animaux des sauvages, par leurs superstitions grossières, par le milieu fantastique et peuplé d'esprits où ils vivent une vie de songe, une vie d'hallucination. C'est là surtout que le prétendu rationalisme devient de l'irrationalisme.

Si nous ne nous trompons, c'est au plus profond des consciences individuelles que naissent les repré-

sentations destinées à devenir ensuite sociales, c'est-à-dire à s'amplifier par la répétition en autrui, par la sympathie à la fois sensitive et intellectuelle. C'est donc au fond de la conscience que nous devons enfin chercher les démarches primordiales de la pensée, en les dégageant des superfétations imaginatives, mythiques, mystiques et même métaphysiques.

CHAPITRE IV

LA VOLONTÉ DE CONSCIENCE COMME RAISON UNIVERSELLE

I

De nos jours, le sensualisme brut a conservé peu de partisans. Toutefois, on rencontre encore des philosophes et des savants, comme Mach, qui ramènent tout à la sensation et, par cela même, se trouvent forcés d'expliquer les principes ou postulats de la science en un sens tout nominaliste. Mais l'*expérience* n'est pas simplement l'expérience externe et *sensitive*, ni l'expérience ancestrale, ni l'expérience sociale ; elle est avant tout cette expérience intérieure qui constitue la conscience : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi ipsa conscientia et voluntas.* Nous n'admettons donc nullement que tout ce qui est dans notre volonté de conscience soit réductible à un résidu passif, à une impression des rapports matériels sur une page blanche qui subirait, sans rien donner pour sa part, le choc éternel des choses. L'empirisme tout sensualiste de l'école anglaise, même sous la forme évolutionniste, n'explique que certaines habitudes de notre conscience, mais n'éclaire pas ses *actes* essentiels, ses opérations les plus caractéristiques, ses attributs les plus fondamentaux. Il se borne à

résoudre la raison dans l'instinct. — La formation de la conséquence, une fois données les prémisses, dit Maudsley, est une nécessité infaillible comme le mouvement du jeune canard qui se jette à l'eau. — Mais, répondrons-nous, il y a cette différence que la nécessité des conclusions dans le raisonnement est une nécessité logique dont le contraire apparaît avec évidence comme impossible, en entière opposition avec tout exercice de notre intelligence même ; l'instinct du jeune canard est une impulsion aveugle qu'il subit sans en voir la raison nécessaire et sans que le contraire même de l'action soit par lui conçu comme possible ou impossible. Dans l'instinct, il y a force sans idée ; dans la raison, c'est l'idée qui est force nécessitante par elle-même.

Nous ne pouvons donc pas plus prendre pour point de départ la métaphysique sensualiste que la métaphysique spiritualiste. Le sensualisme n'est qu'une hypothèse, comme le matérialisme auquel il aboutit ; ni l'idée de sensation, ni l'idée de matière ne sont des notions ultimes, simples, fournissant une base solide. Or, nous devons écarter, vrais ou faux, tous les systèmes, pour nous en tenir à l'expérience telle qu'elle est en présence de soi. A ce prix seulement nous franchirons le cercle vicieux de l'apriorisme kantien, le cercle vicieux du sensualisme et de l'empirisme anglais, le cercle vicieux de l'empirisme biologique, le cercle vicieux de l'empirisme sociologique.

II

Le pouvoir de passer à l'*objectif* et, ultérieurement, à un objectif conçu comme *nécessaire* et *uni-*

versel, c'est ce qu'on a nommé la raison, qui, selon nous, n'est pas distincte de la vraie expérience et dont le dernier fond est volonté de conscience.

Marquons d'abord comment se fait le passage du sujet aux objets? La volonté a conscience de l'opposition et des limites qu'elle rencontre, tout comme elle a conscience de son exertion. Elle perçoit des différences de toutes sortes et distingue les différences voulues des différences non voulues, surtout les modifications agréables des modifications désagréables. Sa tendance à se maintenir et à persévérer dans l'être ou dans l'action, jointe à la perception de *différences*, lui fait spontanément se représenter une *autre* volonté, une volonté différente d'elle-même et pourtant analogue en activité. C'est ce que fait le plus humble des animaux tout aussi bien que l'homme ou l'enfant. Placer ainsi une action et, à vrai dire, un *sujet* derrière tout ce qui ne sort pas de notre volonté même, c'est se représenter ce qu'on appelle des *objets*, c'est-à-dire des sujets dépouillés d'une foule de nos attributs. Notre volonté veut donc d'autres volontés comme existantes à côté d'elle ; là où, effectivement, elle ne se voit plus elle-même *voulant*, elle veut que d'autres *veuillent* à sa place. Elle se conserve ainsi elle-même sous la forme d'autrui avec le moindre abandon de soi[1].

En d'autres termes, grâce à l'opposition de l'immédiat intérieur, *réel* pour nous, qui est notre vouloir conscient, et du médiat reçu du dehors, simplement *apparent* pour nous, qui est l'impression sensible, la conscience peut, au delà de ses propres

1. Voir, pour les détails, *la Liberté et le Déterminisme* et la *Psychologie des idées-forces*.

sensations et de son propre monde phénoménal, concevoir comme réelles et *existantes* d'autres consciences plus ou moins analogues à elle-même, qui ne sont plus de pures apparences pour elle et à qui elle attribue la même réalité qu'à soi. Tout *objet* est une activité quelconque, donc une volonté quelconque, douée par nous du pouvoir de produire en nous les changements dont nous ne voyons pas l'origine dans notre volonté propre. Tout objet, encore un coup, est un sujet plus ou moins simplifié. L'objectivation est donc la projection de la volonté, la représentation de volontés sous-jacentes aux changements que nous n'avons pas produits.

Voyons maintenant comment s'opère le passage à une objectivité *universelle* et *nécessaire*, qui est la seconde opération de ce qu'on appelle Raison. C'est ici que les aprioristes invoquent un pouvoir distinct de l'expérience consciente. Mais d'abord ce pouvoir est insaisissable lui-même si nous n'en avons pas l'expérience. Pour éviter le diallèle, il faut dire que les formes *a priori* de l'expérience en sont le fond. On ne prétend pas que la marche soit la forme de la promenade ; elle en est le fond même, elle la constitue, elle en est l'*acte*. Pour faire de la raison une faculté à part, en opposition avec l'expérience profonde, on invoque la *nécessité* et l'*universalité* qui s'imposent comme d'en haut à l'expérience. Mais cette nécessité et cette universalité ont, selon nous, d'autres explications, tout immanentes. En premier lieu, la nécessité est celle même qui provient de l'expérience intérieure ou de la conscience, pour un être qui ne peut, *en fait*, *avoir conscience autrement qu'il n'a conscience*, et qui ne peut, *en droit*, *avoir conscience autrement qu'il n'a*

conscience, puisque c'est lui-même qui, en fait, conçoit ce droit et le conçoit selon le fait ou plutôt l'acte de sa conscience. Quant à l'universalité, ne dérive-t-elle pas manifestement de la nécessité? Est universel pour moi ce qui est une nécessité radicale de mon expérience intérieure, sans laquelle mon expérience extérieure ne pourrait elle-même exister. L'*expérience* fondamentale et primitive est du même coup universelle, parce qu'elle est la seule que nous puissions concevoir. Là où elle cesse, nous cessons nous-mêmes ; tout au moins cessons-nous de penser et d'avoir *conscience*, donc d'avoir expérience.

La nécessité rationnelle est-elle pour cela un simple sentiment d'*impuissance*? — Non. Il importe de remarquer qu'elle est, au contraire, un sentiment de *puissance;* car, dans l'exercice de la pensée, dans la prise de possession des objets par le sujet, c'est une puissance en acte que nous saisissons, c'est une *extension* et non une *limitation* de nous-mêmes. Nous « allons de l'avant, » sans obstacles, d'un élan que rien n'arrête[1]. Nous nous sentons vivre en nous sentant penser, vivre universellement en nous sentant penser universellement. Il y a là plus que de simples *formes rationnelles*, toutes statiques ; ce n'est pas non plus une spontanéité tout « intelligible » et supérieure à l'expérience, comme celle dont parle Kant ; mais c'est la *vie* et l'*être* saisis *sur le fait*, en leur source même et dans le jet spontané de leurs eaux intérieures.

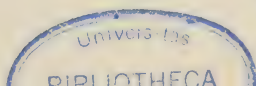
Prenez la table des catégories, vous verrez qu'elles expriment les fonctions essentielles de notre vie consciente, non des cadres *a priori*. *Unité*, *pluralité*, *totalité*, sont des extraits et abstraits de notre conscience, qui se voit *une* sous la *pluralité*

1. Voir *la Liberté et le Déterminisme*, 1re édition, *loc. cit*

de ses états et les *totalise* par la mémoire. *Réalité*, *négation* et *délimitation* expriment notre réalité positive, consciente de la présence et absence successives de certains états, tour à tour affirmés et niés, ce qui aboutit à une délimitation et détermination. *Substantialité*, *causalité* et *réciprocité d'action* sont le fond même de notre volonté, en rapport perpétuel avec des activités qui l'aident ou la contrarient. *Possibilité*, *existence* et *nécessité* ont également leurs types en nous : nous avons conscience de notre puissance débordant nos actes et les rendant possibles ; nous avons conscience de notre existence. La nécessité logique se confond avec le principe d'identité ; la nécessité réelle se confond avec l'idée de cause, qui est la catégorie fondamentale et, à vrai dire, la seule catégorie, manifestement extraite de la conscience du vouloir et du pouvoir, qui sont obligés de ramener les choses à une certaine unité pour les subordonner à leur action comme centre.

On objectera peut-être que la conscience ou expérience interne, en déployant sa puissance, ne peut poser sa propre *objectivité*. Nous répondrons que l'objectivité, si elle n'est pas elle-même une conscience en possession immédiate du réel, n'existe pas pour nous. *Mensura omnium... conscientia*. Il en faut toujours revenir au *cogito* comme étant non une simple forme, mais une possession et position du réel. Si nous ne commençons pas par être certains de *vouloir*, de *penser* et d'*être*, il est manifeste que nous ne serons certains de rien de *ce que nous voulons* et *pensons*.

Avenarius a dit qu'il faut, en philosophie, poursuivre l' « expérience *pure* » ; mais il entend par là une expérience de l'*objectif* qui serait *purifiée de*



tout élément interne et psychique. Entreprise impossible. Comment atteindre un objet *pur*, une réalité extérieure à nous et qui n'aurait plus rien, absolument rien de ce que nous y mettons en vertu de notre nature consciente, soit active, soit réceptive ? La réceptivité même se fait selon la constitution du sujet conscient : elle n'est jamais une reproduction entière de l'objet, une *répétition* de cet objet. Nous ne pouvons pas plus nous éliminer nous-mêmes des fonctions de la sensation que des fonctions de la connaissance. Il ne pourrait donc y avoir d'expérience *pure* que de l'interne. Mais celle-ci, à son tour, n'est jamais pure de tout élément objectif, quoique les philosophes américains nous parlent sans cesse d' « expérience pure » au sens subjectif. Le *sum*, encore un coup, n'est jamais entièrement isolé du *sumus*. Pour éclairer la chose, faisons une comparaison. Si la base d'un sel était sensible, elle ne pourrait appréhender un acide à l'état *pur*, mais seulement une action et réaction de l'acide en rapport avec elle. Elle ne pourrait pas davantage s'appréhender elle-même à l'état pur, mais seulement dans son action et réaction à l'égard de l'acide. C'est là le point où il ne faut pas s'écarter des enseignements de Kant, bien qu'on puisse abandonner les formes toutes faites *à priori* et la spontanéité pure. Aristote, lui aussi, avait conçu la sensation comme l'acte commun du sensible et du sentant ; il prenait le mot *acte* en un autre sens que les modernes ; mais sa pensée doit subsister avec une nouvelle interprétation. La connaissance est fonction commune du connaissant et du connu.

Cette dualité du connaissant et du connu n'empêche pas leur unité fondamentale de nature. Ce qui se développe du dedans au sein de la conscience

est, selon nous, foncièrement identique à ce qui lui est donné du dehors ; l'expérience *extérieure* n'est que la première forme du savoir, qui, à mesure qu'il devient plus profond, devient expérience intérieure, de plus en plus consciente de son intelligibilité immanente. D'une part, ce qui nous est donné comme réel ne l'est que sous des conditions de pensée inhérentes à la pensée même qui le saisit et l'affirme ; d'autre part, la pensée ne peut penser que si elle pense autre chose qu'elle, un objet donné, où elle pressent et finit par retrouver sa propre nature et ses tendances organiques, si bien que l'objet est un sujet. La *réalité* objective n'est donc pas, à notre avis, ce qui existe *en dehors de toute relation à la conscience*, mais, au contraire, ce qui est *identique* ou *analogue* à la conscience pour laquelle il existe. Au lieu de chercher le réel dans un noumène étranger à la conscience et existant *en soi*, nous le cherchons dans le fond de la conscience même, qui est l'existence *pour soi*. Hegel dit que l'expérience *brute* doit être condamnée comme phénoménale, comme entachée d'apparence et « irréelle ». Oui, mais pourquoi ? C'est 1° qu'elle est *imparfaitement* expérimentale, 2° qu'elle est *imparfaitement* idéale ou idéelle, je veux dire incomplètement ramenée aux déterminations de la vie consciente et intelligente, qui est précisément la réalité en soi et pour soi. Par la vie consciente, Hegel a trop exclusivement entendu la vie logique de la pure pensée : il faut, à notre avis, dépasser l'hégélianisme comme le kantisme, il faut restaurer la volonté de conscience au sein même de la pensée. Une fois cet élément rétabli, il devient vrai de dire que la raison et l'expérience, trop séparées par Kant, sont un seul et

même développement qui suppose l'essentielle unité du sujet et de l'objet. La vérité complète et la réalité complète ne font qu'un. A plus forte raison l'existence même est-elle *une*, et elle ne peut être une que si elle est de nature psychique, que si la vie du dehors recouvre partout la vie du dedans et lui est foncièrement identique. De là le *monisme*, que nous opposons à tout pluralisme comme étant seul conforme à notre conscience même de penser, à ses conditions d'exercice, à son objectivité et à tout ce que nous savons ou pouvons savoir des objets mêmes.

D'après ce qui précède, nous conclurons que les principes de toute connaissance ne sont ni des intuitions, ni des *faits* particuliers d'expérience, ni des *généralisations* de l'expérience, ni des *hypothèses* et conventions. Ils sont des *actes*, et ces actes sont ceux de la volonté de conscience au sein de la nature. La raison est l'effort indéfini et incessant fait par notre volonté de *conscience universelle*, posant spontanément ses propres conditions comme conditions de toute existence et, par conséquent, de toute connaissance possible d'autres existences. C'est ce que confirmera, croyons-nous, l'examen des deux grands principes d'identité et de raison suffisante.

CHAPITRE V

LE PRINCIPE D'IDENTITÉ ET LA VOLONTÉ DE CONSCIENCE[1]

Le principe d'identité n'est pas une *intuition*. Qui a jamais contemplé intuitivement l'universelle absence de contradiction ? Et de même, qui l'a saisie comme *fait* ? Un tel principe n'est pas un fait d'expérience ; il ne peut être tiré d'aucun fait ni d'aucune sommation de faits ; il est lui-même la condition de tout fait ; il est impliqué en toute perception de fait, en toute conscience de quoi que ce soit. Si ce n'était qu'une *généralisation*, ne pourrait-on pas se demander, avec cet excellent Stuart Mill, si, dans Aldébaran, les choses ne sont pas contradictoires ? Quant à une « *hypothèse* », et conventionnelle, voilà le comble ! Une telle hypothèse, pour être connue et formulée, présupposerait elle-même la thèse de l'identité et de la non-contradiction. Y a-t-il rien de moins hypothétique que le jugement : A est A ? Le principe d'identité est la formule abstraite de l'acte intérieur par lequel notre volonté de conscience s'affirme elle-même à elle-même et affirme sa démarche initiale, *sine quâ non* ; elle veut être, et elle veut être consciente, et elle exclut ce qui n'est pas l'être, ce qui n'est pas la conscience, ce qui n'est pas la pensée. Remonter

1. Dans notre *Psychologie des idées-forces*, nous avons traité une partie des questions que nous allons aborder de nouveau. Mais nous les aborderons par un tout autre biais. Dans notre précédent ouvrage, nous faisions de la psychologie : dans celui-ci, nous faisons surtout de l'épistémologie.

plus haut, c'est impossible ; ne pas aller jusqu'à cet acte fondamental, c'est rester en chemin et se contenter de raisons paresseuses. Sans cet acte, plus de *sujet* possible, pas plus que d'*objet* saisissable. Tout être se fondrait dans le non-être, toute pensée dans la non-pensée. Il y a là une condition initiale de la *conservation* de la conscience : c'est la concience même se posant devant les objets, leur imposant sa propre action, voulant se mirer en eux et y retrouver son image. *Si donc le principe d'identité est une nécessité de la pensée, c'est qu'il est avant tout la spontanéité naturelle de la pensée.*

On dit d'ordinaire que ce principe est purement *formel*. La vérité est que, du même coup, il est un principe réel. En excluant de soi la contradiction, la pensée l'exclut de tout le réel à quoi elle s'applique. Je puis sans doute, grâce aux symboles du langage et du « discours », construire l'hypothèse paradoxale d'une réalité qui serait en contradiction avec elle-même, comme je puis construire des symboles de quantités négatives ou imaginaires ; mais c'est là un exercice d'algèbre intellectuelle. En fait, je ne puis me représenter à la fois un objet blanc et noir, l'un des états de conscience excluant l'autre ; en droit, je ne puis concevoir un objet qui à la fois existerait et n'existerait pas au même moment, sous le même rapport. Supposons pourtant que je puisse, avec M. Boutroux, élever ce point d'interrogation : — « La réalité en soi n'admettrait-elle point cette contradiction avec soi que ma pensée exclut d'elle-même ? » — Il en résultera simplement que, si un tel *en soi* existe, il échappe entièrement à ma pensée, qui ne peut le déterminer, à ma conscience, qui ne peut le saisir à la fois comme existant et comme n'existant pas. L'*en soi* dont on

me parle est donc pour moi absolument comme s'il n'était point, puisque d'ailleurs, par hypothèse, il est et n'est pas tout ensemble. Au reste, je n'agis pas sur l'*en soi*, j'agis sur moi et sur les choses à ma portée, et j'agis toujours sous cette idée-force de l'universelle identité, de l'universelle non-contradiction. Outre que cette idée est toujours présente comme condition de toute pensée et de toute action, elle est toujours vérifiée par la réponse des choses à ma pensée. Dans mes rapports avec les objets extérieurs, je ne suis jamais déçu en me conduisant comme si *un* ne pouvait être *zéro*. S'il m'arrive de ne trouver réellement dans un sac aucune boule quand je croyais en avoir mis une, je cherche l'explication dans quelque erreur de ma part, non dans une contradiction des choses. Pratiquement, donc, le principe d'identité est sans cesse vérifié. C'est là, selon quelques-uns, comme les pragmatistes, l'unique fondement du principe de contradiction ; mais il y a là erreur. Cette vérification ultérieure ne fait que fortifier le principe sans être aucunement la raison primitive pour laquelle je le pose. En effet, rien n'est *vérifiable* sans lui, puisqu'il est la condition même de toute vérification et de toute affirmation du vérifié. Il faut donc, par toutes les voies, en revenir à notre point de départ : nous ne pouvons pas plus vouloir et penser des objets ou sujets quelconques sans le principe d'identité que marcher sans nos jambes, parce que ce principe est notre volonté même de conscience et de pensée. Tout ce qu'on rêve en dehors, sous prétexte de contingence, est une logomachie qui se détruit elle-même, qui se nie en voulant s'affirmer ou simplement se concevoir.

CHAPITRE VI

LA PENSÉE ET LE PRINCIPE DE CONTRADICTION SELON L'ÉCOLE HÉGÉLIENNE

Hegel a encore de nombreux disciples, surtout en Angleterre et en Allemagne. En France, M. René Berthelot a tout récemment développé sa doctrine en la prenant dans son acception la plus profonde.

Hegel oppose, comme nous l'avons fait nous-même, mais en un autre sens, le point de vue dynamique de la pensée à ce point de vue statique qui caractérise la logique purement formelle. Il retrouve jusque chez Kant la rigidité et la fixité des catégories, tandis que, selon lui, les idées devraient être mouvantes : la thèse fait surgir l'antithèse et toutes les deux font surgir la synthèse.

Si Hegel veut dire par là que la réalité est en évolution et que, pour suivre son mouvement évolutif, nous ne devons pas nous immobiliser dans un concept particulier, dans une affirmation étroite et prétendue définitive, il dit une chose évidente. Mais, s'il veut soutenir que tout est fuyant dans la pensée et dans l'être, nous ne pouvons plus accepter sa doctrine.

Hegel fait ce raisonnement : — Si la réalité est, dans son essence, contradictoire, il s'ensuivra simplement que nous ne pourrons exprimer cette

essence sous la forme d'une proposition logique ordinaire ; mais nous pourrons l'exprimer d'une manière plus compliquée par le moyen du processus dialectique, en posant que A est A, qu'il est aussi non-A et que la synthèse des contraires doit être cherchée dans une unité supérieure. — Nous répondrons, en premier lieu, que le processus dialectique le plus compliqué n'exprimera jamais l'essence foncière du réel ; il ne fournira qu'un certain nombre d'aspects du réel, qui, au fond, sont empruntés à l'expérience. Le processus dialectique n'est qu'une sorte de mise en ordre ternaire des diverses expériences qui nous montrent les faces multiples du réel, — multiples et contraires, non pas pour cela contradictoires.

En second lieu, le processus dialectique ne nous soustrait nullement au principe de contradiction. Il a précisément pour but de lever sans cesse les contradictions où la pensée tomberait avec elle-même si elle s'en tenait à une thèse incomplète et partielle, n'exprimant qu'un des opposés qui, dans la réalité, se concilient. La méthode de Hegel, fondée sur l'union des contraires dans la logique à la fois *idéelle* et *réelle*, est le triomphe du principe qui exclut la contradiction, puisqu'elle est la fuite perpétuelle au delà des contradictoires par l'exclusion de ce qui, posé seul et à part, serait, selon Hegel, contradictoire avec soi-même. Cette dialectique, exacte ou non, est, tout comme celle de Platon, un inlassable effort de la volonté de conscience pour embrasser en son unité les choses les plus opposées. C'est une marche ascensionnelle sur l'échelle des idées, pour s'élever au-dessus des antinomies et se reposer dans l'unité suprême de la pensée, de l'amour, de l'Esprit.

Hegel répondra que le fini est *réellement* contradictoire *en soi* et contradictoire avec les autres êtres finis ; de là le mouvement dialectique de la pensée pour lever cette intime contradiction du fini. — Mais, si le fini est réellement incomplet, il n'est pas pour cela contradictoire ; le compléter, ce n'est pas lever une contradiction, c'est ajouter une nouvelle détermination positive à celles qui existaient déjà. Le point de départ de Hegel est le mot de Spinoza, que toute détermination est négation ; quoi de plus contestable ? Toute détermination est affirmation ; et une affirmation particulière, limitée, aboutit bien à du négatif, mais elle n'est pas pour cela le négatif. Ce dernier peut être reculé sans cesse ; l'affirmation peut être complétée ; les déterminations peuvent s'ajouter aux déterminations. Le principe logique et ontologique de non-contradiction n'a rien à y voir : nous sommes en présence d'une aspiration du réel à se compléter et à s'enrichir sans cesse, aspiration qui révèle la volonté de conscience résidant au fond du réel.

La dialectique hégélienne des contraires, sous son apparente nouveauté, se ramène à l'antique *démonstration par l'absurde*, qui, selon Aristote lui-même, est loin d'être la meilleure. Elle consiste à dire, par exemple : si l'identité était posée seule, sans aucune espèce de différence, on tomberait dans l'absurdité. — Sans doute, mais pourquoi ? Parce que l'idée de différence est déjà présente dans l'idée d'identité. De là la majeure d'un syllogisme possible : — Tout ce qui est identique par certains points est différent par d'autres ; or A est identique à B par certains points ; donc il en est différent par d'autres. Nous voilà en pleine logique aristotélique. Hegel, lui, conclut : donc A

et B sont différents et identiques, et la contradiction est réalisée. Chaque fois que Hegel donne un croc-en-jambe à la logique ordinaire, sa prétendue logique est une série d'illogismes.

— On ne peut concevoir, répond Hegel, l'identité sans la concevoir comme *différant* de la différence et, par conséquent, sans affirmer de l'identique le *différent*, ce qui est bien contradiction. — Mais ce raisonnement dialectique est encore un escamotage de notions ambiguës. Parce que l'identité diffère de la différence, comment conclure qu'elle offre une identité avec la différence ? L'affirmation de l'identité entre A et B est une négation partielle des différences qui existent entre A et B ; cela veut dire que A n'est pas différent de B sous tous les rapports, mais qu'il est différent sous certains rapports, ne fût-ce que par ces deux lettres différentes : A et B, et qu'il est identique sous d'autres rapports, par exemple comme ayant même quantité ou comme ayant même qualité, etc. C'est ici en plein la non-identité des contradictoires ou même des contraires. Notre pensée répète sur tous les tons que l'identique est l'identique, que le différent est le différent, jamais que l'identique est le différent sous quelque rapport que ce soit. Quant à ce fait psychologique que, en réalité, quand la notion d'identité est présente à notre esprit, la notion de différence est aussi présente plus ou moins implicitement, il s'explique d'une manière toute conforme à la logique fondée sur le principe de non-contradiction. En effet, pour établir un rapport d'identité, il faut logiquement considérer deux termes entre lesquels on va établir la relation ; mais, s'il y a deux termes et non pas un seul, c'est que, sous certains rapports, nous distinguons et différencions ces termes, par exemple A et B,

Pierre et Paul. Il y a donc avant tout quelques différences entre ces termes, et ces différences subsistent jusqu'au bout. Ce que nous identifions, ce ne sont nullement ces différences ; nous laissons toujours en présence A et B, Pierre et Paul ; mais nous découvrons entre les deux termes certains rapports d'identité, c'est-à-dire certaines quantités ou qualités qui sont communes aux deux ; par exemple, la mortalité est commune à Pierre et à Paul, identique (abstraitement) chez Pierre et Paul. Hegel ne peut, sans sophisme, conclure que nous identifions le différent en tant que différent (ce qui serait l'identité des contradictoires), ou encore que nous différencions l'identique en tant qu'identique (ce qui serait encore l'identité des contradictoires) ; il n'en peut conclure qu'une chose : *nous identifions l'identique et nous différencions le différent*. Mais, là-dessus, tout le monde est d'accord. Et si l'on ajoute : il y a toujours du différent à côté de l'identique, *et invicem*, tout le monde sera aussi d'accord, puisque l'idée même d'identité suppose logiquement et ne peut pas, sans *contradiction*, ne pas supposer deux termes qui diffèrent *sous les rapports où ils ne sont pas identiques*. Il y a donc une évidente sophistique dans la dialectique hégélienne. La conciliation des contraires s'y fait par des subreptions logiques où l'on substitue un rapport à un autre, de manière à brouiller le rapport selon lequel deux choses sont identiques et le rapport selon lequel elles diffèrent.

De même, si l'on suppose, par un jeu d'abstraction, un être pur qui n'ait rien de déterminé et de positif, alors, en vertu de la non-contradiction et de la logique la plus vulgaire, cet être pur n'est *rien*. En croyant concevoir de l'être, vous avez conçu du

non-être ; voilà tout. Il n'y a pas besoin, pour comprendre cela, d'échafauder une thèse et une antithèse artificielles, puis de grimper à une synthèse non moins artificielle. Ce qui *devient* est ce qu'il est actuellement et n'est pas ce qu'il va être en changeant; mais de ce que le présent diffère de l'avenir, on ne peut pas conclure l'identité des contradictoires ou même des contraires. Dans l'idée de devenir, le principe de non-contradiction éclate encore, puisque ce qui de noir devient blanc n'est jamais noir et blanc en même temps et sous le même rapport : pour devenir blanc après avoir été noir, l'objet est obligé de changer dans le temps.

Ce qui est vrai, c'est que *tout s'implique dans la réalité*, que tout est connexe et *en mutuelle dépendance*, en mutuel *déterminisme ;* mais c'est par l'expérience, encore une fois, et non par sauts dialectiques que nous voyons les contraires en relation causale et en mutuelle harmonie. Le devenir et le temps sont des caractères de toute expérience intérieure; nous dégageons ces caractères par l'abstraction et nous y reconnaissons un mélange d'opposés, ce qui devient n'étant pas d'abord, puis étant ensuite ce qu'il est. Toutes les synthèses, quand elles ne sont pas des constructions arbitraires de la pensée et des hypothèses en l'air, viennent de l'expérience et de l'induction. C'est le trésor de vérités expérimentales accumulé par Hegel qui fait la valeur de son œuvre; ce n'est pas la classification artificielle et captieuse qu'il en a faite. La nature brise et déborde les cadres trichotomiques où il veut l'enfermer. Quelque art que déploient, dans leur perpétuel tournoiement, la thèse, l'antithèse et la synthèse, cette danse serpentine et monotone des idées

n'est pas conforme à la marche infiniment variée des choses.

A la différence de l'hégélianisme, la méthode de synthèse conciliatrice consiste à montrer, par l'appel à l'expérience et à l'observation du réel, en nous et au dehors de nous, que les thèses contradictoires expriment seulement un aspect du réel et doivent se compléter l'une l'autre en ce qu'elles contiennent de positif, d'emprunté à l'expérience intérieure ou extérieure. La logique n'a ici rien à découvrir ; il s'agit pour tout le monde d'enchaîner des *raisons* sans se *contredire* ; mais, cette loi commune admise, nous ne sommes avancés en rien. Il faut que l'expérience nous révèle ce qui *est*, il faut que le raisonnement dégage les *rapports* de ce qui est avec ce qui est, c'est-à-dire les *raisons d'être* et les *causes*. Quant à l'armature dialectique, elle ne peut que gêner nos mouvements, comme feraient les cuirasses du moyen âge. Il n'y a pas deux logiques, il n'y en a qu'une.

Si donc la philosophie des idées-forces poursuit, elle aussi, la conciliation des contraires, elle ne recherche pas des oppositions logiques pour le plaisir de les lever. Elle ne prend pas la fuite de la contradiction pour le ressort de l'être et de l'activité. Ce n'est pas pour ne point se contredire que l'être change et progresse ; il n'est pas primitivement logicien. Les contraires ne l'occupent, à l'origine, qu'en tant qu'ils expriment des états opposés de l'ordre émotif, comme le plaisir et la douleur. Quant aux contraires purement idéaux, ils ne l'intéressent que lorsqu'il s'est élevé à la vie supérieure de la pensée. Aussi est-ce d'abord dans le *réel* que la méthode de synthèse conciliatrice doit chercher les choses

contraires à concilier. Elle ne tient même pas à ce que ce soient des contraires : les différences lui suffisent ; partout où des choses diffèrent, elle se demande comment ces choses coexistent et se complètent. Le *concret* et le *total*, voilà l'objet qu'elle poursuit. En conséquence, elle se place successivement à tous les points de vue de la réalité, pour se donner à elle-même des clartés nouvelles sur un univers qui la dépasse toujours. Quant aux systèmes philosophiques, ils ne sont pour elle que des centres humains de perspective, d'où certaines relations réelles apparaissent, tandis que certaines autres sont déformées ou cachées ; d'où la nécessité de changer de centre pour s'efforcer de saisir des rapports plus exacts et plus complets. Si donc une telle méthode finit par concilier les contraires, ce n'est nullement qu'elle place les contradictoires au fond même du réel et les déclare identiques dans l'intimité obscure et inintelligible de l'être ; non, c'est entre nos vues incomplètes sur l'être qu'il y a des contradictions ; ce sont nos idées fragmentaires, l'une affirmant, l'autre niant, qui sont contradictoires et aboutissent à de l'inintelligible. Et la vraie méthode consiste à montrer d'abord les limites de nos concepts, de nos systèmes, leur inadéquation au réel, puis à les dépasser par une doctrine plus large où leurs contradictions apparentes se fondent en harmonies. Hegel croit en vain que c'est par la dialectique *rationnelle* qu'on peut suivre la réalité et la rendre de plus en plus intelligible ; c'est par l'*expérience* et par la *science*, qui, ignorant la dialectique, n'obéissent qu'à la logique éternelle de la nature et de la pensée.

CHAPITRE VII

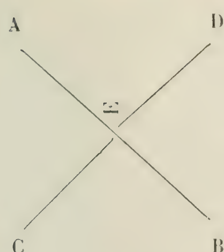
LA VALEUR DE LA LOGIQUE. LA PENSÉE DÉDUCTIVE

I

LA DÉDUCTION ET LE SYLLOGISME

La logique, même déductive, peut être conçue et a été, de fait, représentée, d'abord par Hegel, puis par des philosophes plus récents, comme un travail de la pensée dépendant de l'espace et du temps, comme une sorte de géométrie ou de mécanique à l'état d'esquisse. Mais la logique peut aussi, selon nous, être conçue comme un effort de la pensée pour s'affranchir du temps et surtout de l'espace, comme une science des lois de l'intelligence, de ses démarches essentielles et primitives quand elle poursuit la vérité. L'étude de la déduction et celle de l'induction pourront éclairer le problème.

Est déductif tout raisonnement tel que, deux propositions étant posées, une troisième suit nécessairement de cela seul que les deux premières sont admises. Le syllogisme des genres et espèces, qui est le syllogisme proprement dit, n'est qu'une forme particulière du raisonnement déductif. La démonstration mathématique en est une autre forme. Considérons un théorème quelconque de géométrie.



AED + DEB = 2 droits
AED + AEC = 2 droits
Donc AED + DEB = AED + AEC

En vertu du théorème général que si, de deux quantités égales, on retranche une même quantité, les restes sont égaux, nous retranchons AED et il vient : DEB = AEC.

Dans ce mode de raisonnement, il y a perpétuelle comparaison avec un moyen terme et tout est réductible à l'équation A = B, B = C, donc A = C, qui elle-même est réductible à A est égal à B, B est égal à C, donc A est égal à C. L'invention mathématique consiste, au moyen de synthèses, de constructions et d'hypothèses, à découvrir des identités ou égalités qui étaient cachées.

Ce n'est pas là, sans doute, un syllogisme proprement dit, puisque, sous cette forme, on a quatre termes : A, égal à A, B, égal à C. Mais les vrais termes du raisonnement n'en sont pas moins ici A, B et C ; et c'est B qui est moyen terme dans les comparaisons. On objectera que *égal à* B n'est pas un véritable *attribut* ; mais nous ne voyons pas en quoi dire : telle chose est *égale* à une autre, ce n'est pas en affirmer une détermination et un prédicat.

Sans doute il n'y a pas ici considération de genres et d'espèces, mais les genres et les espèces sont un point de vue particulier qui n'est pas essentiel à toute déduction, ni à toute forme rigoureuse de déduction où trois termes de comparaison sont mis

en rapport évident. On peut donc admettre une déduction de la quantité, par cela même qu'il y a une déduction applicable à la qualité. Si, au lieu de *est égal à*, on dit : *est équivalent* ou *égal de mesure a*; si on dit encore est *semblable* à, il y aura toujours déduction avec prémisses et conclusions, avec termes extrêmes et moyen terme.

Considérons d'ailleurs, dans le syllogisme lui-même, le simple verbe *est*, qui y est employé. Tout A est B, tout B est C, donc tout A est C; tel est le syllogisme fondamental auquel se ramènent tous les autres. Si on s'occupe seulement des termes entre lesquels s'établit la comparaison, il n'y en aura que trois : A. B. C. Mais, à ce compte, il n'y en a aussi que trois, et les mêmes, dans : A = B, B = C, donc A = C; ou dans : A est plus grand que B, B est plus grand que C, donc A est plus grand que C. Si on admet que, dans ces derniers raisonnements, il y a quatre termes, c'est qu'on fait entrer parmi les termes la relation d'égalité et la relation de grandeur supérieure. Mais alors, examinez le syllogisme : A est B, B est C, donc A est C ; vous verrez que le mot vague *est* doit avoir un sens. A est B; que voulez-vous dire? A n'est pas B ; autrement, pourquoi deux noms différents ? Vous voulez donc dire que, malgré la différence des noms, A est identique à B, B identique à C; mais alors, nous aurons quatre termes : A, *identique à* A, B, *identique à* C, et enfin C. Ou, si vous considérez seulement les termes de comparaison, nous aurons ici comme partout trois termes : A, B, C.

Allons plus loin encore. Examinons un syllogisme concret : Tout homme est animal ; tout animal est mortel; donc tout homme est mortel. Il n'y a sans doute que trois termes de comparaison,

homme, animal, mortel. Mais, en un autre sens, il y a quatre termes. En effet, le syllogisme veut dire : La *totalité des hommes* est *une partie des animaux ; la totalité des animaux* est *une partie des mortels ;* donc, la *totalité des hommes* est *une partie des mortels*. Les quatre termes sont : 1° totalité des hommes ; 2° partie des animaux ; 3° totalité des animaux ; 4° partie des mortels.

Le syllogisme vulgaire n'est qu'une espèce d'un raisonnement plus général, qui est la comparaison de trois termes sous *un rapport déterminé*, soit d'égalité, soit d'identité, soit de grandeur et de contenance, d'extension, de compréhension et d'inhérence. Si vous ne considérez que les termes entre lesquels vous établissez une comparaison, il n'y en a jamais que trois ; si vous appelez termes les sujets et attributs des propositions, en y faisant entrer la relation sous laquelle vous considérez les objets, il y a toujours quatre termes, même dans le syllogisme. L'ambiguïté du verbe *est* sert à masquer les choses, qui reparaissent évidentes dès qu'on précise le sens du verbe *être*.

Le raisonnement par *identités* est donc beaucoup plus fondamental que le syllogisme, qui s'y ramène ; il est plus fondamental aussi que le raisonnement par égalité. L'identité de deux termes entraîne la possibilité de les substituer l'un à l'autre, comme on fait dans les opérations algébriques. Le syllogisme se réduit à une forme de substitution des identiques, comme l'a bien vu Stanley Jevons. Il y a identité entre *tous* les *hommes* et *quelques animaux*, entre *tous* les *animaux* et *quelques mortels* ; donc, il y a identité entre tous les hommes et quelques mortels ; donc on peut substituer dans le raisonnement un des termes à l'autre. Il y aura

alors trois termes sous le rapport de la qualité : hommes, mortels, animaux ; et il y aura quatre termes sous le rapport de la quantité : totalité des hommes, partie des animaux, totalité des animaux, partie des mortels. La copule *est* voile des rapports plus précis. La déduction ne porte pas primitivement sur des *quantités*, elle porte sur des *identités* où la pensée maintient son accord avec elle-même[1].

II

LA LOGIQUE ROULE-T-ELLE SUR DES RAPPORTS D'EXTENSION ET DE SPATIALITÉ

Hegel et d'autres philosophes plus récents, ont reproché à la logique aristotélicienne, parfois à la logique en général, de rouler sur des rapports de contenant à contenu, donc d'*extension* et même de

1. Il est, selon nous, inutile d'invoquer, pour expliquer la généralisation en mathématique, le raisonnement par récurrence, qui, selon M. Poincaré, serait la condition de toute généralisation et qui, selon nous, n'est qu'un des nombreux modes de déduction qu'on peut employer en mathématique, déduction d'ailleurs réductible elle-même, non à une sorte d'induction mathématique, mais à une déduction en règle. Je ne généralise pas les théorèmes sur les triangles en allant d'une valeur à l'autre, d'un triangle à un autre plus grand ou plus petit ; la généralité existe dès le début et ne disparaît jamais, quelque concret que me paraisse le triangle tracé sur le tableau pour fixer les idées par des signes et dont le raisonnement, à la rigueur, pourrait se passer.

En géométrie, les prétendus exemples particuliers, d'où l'on s'élèverait par inductions à des vérités générales, sont, en réalité, aussi généraux que tout le reste. La droite AB que je trace est TOUTE droite prise d'une longueur quelconque. C'est sur la définition de la droite que je raisonne, non sur la ligne AB. De même le triangle ABC est toute figure formée par trois droites qui se coupent ; il est la définition du triangle en général, non *un* triangle particulier.

De même pour les constructions : elles sont absolument générales et ne sont que des combinaisons de notions ou définitions sans rien de vraiment particulier. La droite que j'abaisse du sommet d'un triangle isocèle sur le milieu de la base est une droite *générale* sur une base *générale*.

Les mathématiques ne vont pas, comme on le dit, du particulier au général, mais du simple au complexe. Par exemple, un polygone, qui se résout lui-même en triangles, est un composé de triangles, mais le triangle n'est pas plus ou moins particulier que le polygone.

spatialité. Mais, à vrai dire, les rapports de contenance, dans la logique même d'Aristote, ne sont que des symboles du processus de déduction. L'homme n'est pas contenu dans le genre mortel comme un brin d'herbe est contenu dans un champ. Les cercles concentriques d'Euler sont de pures figurations géométriques de rapports non géométriques. Quoique le syllogisme concret, dans sa matière, présuppose plus ou moins des rapports mathématiques et quantitatifs, d'une part, et des rapports de causation, d'autre part, il n'en reste pas moins, dans sa forme proprement logique, indépendant des considérations d'espace et même de temps, puisqu'il est la forme rigoureuse d'une opération tout intellectuelle : la déduction. Les rapports d'extension purement logique et de compréhension n'ont rien de spatial. L'extension des termes rentre dans la catégorie de l'unité, de la pluralité et de la totalité, catégorie qui n'a rien de spatial et à laquelle aucune pensée ne peut se soustraire. La quantification des sujets et des prédicats, qui préoccupait Hamilton, est un point de vue utile, mais tout extérieur. Ce n'est pas parce que les hommes forment une quantité susceptible de plus ou de moins et pouvant même être comptés numériquement, que les hommes sont des animaux et, à ce titre, sont mortels ; c'est parce qu'il y a des lois de la nature qui relient causalement les caractères de tout individu humain aux lois de l'animalité et les lois de la mort à celles de la vie. Sans doute ces lois se manifestent dans l'espace et dans le temps, par des rapports mécaniques et quantitatifs, objets de calcul ; mais tous ces éléments disparaissent dans la logique purement déductive. Quant au syllogisme, il n'est qu'un moyen, une fois les lois posées, d'en déduire

l'application à tels ou tels groupes ou individus. En cette opération, l'espace ne joue aucun rôle, pas plus que les rapports de contenant à contenu dans l'espace. La quantité même et le nombre des individus sont ici choses secondaires, puisque les lois de l'animalité, de la vie et de la mort, sont vraies indépendamment du nombre d'animaux qui sont sujets à ces lois. Loin d'avoir été l'esclave des relations spatiales, Aristote a pris pour principe de ses syllogismes la *compréhension*, qui est un rapport nécessaire de qualités et d'effets selon une loi de la nature, aussi bien de la nature mentale et non spatiale que de la nature physique. Si, par exemple, la *faillibilité* est dans la compréhension de l'idée d'homme, c'est que ces deux caractères ont été reconnus unis indissolublement ou impliqués par un rapport de causation. De même, si tout sage est juste, c'est que la qualité de *sage*, c'est-à-dire d'homme qui juge droitement ce qui appartient à chacun et conforme ses actes à ses jugements, implique comme effet la qualité de *juste*, le tout en dehors des considérations d'espace et même de temps.

Sans doute Aristote a eu le tort de trop se placer au point de vue de la classification *formelle*, selon lequel ce qui s'affirme ou se nie en général d'une classe d'êtres (comme la justice de la classe des hommes sages, ou comme la mortalité de la classe des vivants), s'affirme ou se nie de chacun de ces êtres en particulier. La classification formelle est une opération de notre esprit qui conserve des caractères subjectifs. Cependant, elle a aussi son objectivité, et Aristote n'ignorait pas que, si nous plaçons les hommes, les chevaux, les chiens, etc., dans une même classe, c'est que nous avons reconnu la présence en eux de caractères com-

muns, liés et impliqués en vertu d'une loi causale de la nature. Là encore, répétons-le, on s'élève au-dessus de l'espace et du temps, comme l'avait bien vu Platon. La classification, considérée de plus près, est même une élimination de l'espace et du temps, qui ne laisse subsister que des relations qualitatives et causales, alors même que ces relations se produisent dans le temps ou dans l'espace. On peut d'ailleurs construire toute la théorie du syllogisme en ne tenant compte que des rapports naturels de compréhension, qui sont antérieurs à nos classifications et qui sont les fondements mêmes de ces classifications. Sous cette forme, le syllogisme semble vraiment affranchi de tous les rapports spatiaux et même temporels. Les objections de Hegel et de ses successeurs tombent alors ; nul besoin ne se fait sentir d'une logique nouvelle, nul besoin de rabaisser la logique, ancienne ou nouvelle, à une considération des objets dans l'espace. Elle est précisément tout le contraire, elle est la considération des objets en dehors de l'espace et même du temps.

CHAPITRE VIII

LE PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE ET LA VOLONTÉ DE CONSCIENCE

Après le principe de contradiction, le second nerf de toute connaissance objective est le principe de raison suffisante ou d'intelligibilité. A ce principe se ramène la conception purement scientifique des lois. Quant à la *causalité* métaphysique, à la *substance* métaphysiquement conçue, à la *finalité* métaphysique, elles en sont des applications, plus ou moins exposées à controverse.

Si nous étions réduits au seul principe de contradiction, nous pourrions seulement développer nos concepts, sans y rien ajouter qui n'y fût déjà contenu. D'où il suit que, pour étendre la connaissance, il faut, à l'aide de l'expérience, saisir des choses nouvelles, puis les relier aux anciennes par une raison qui montre la dépendance de chaque chose par rapport à une autre chose déterminée. C'est le conditionnement universel ou déterminisme universel. Le principe d'identité pose l'unité de chaque terme avec lui-même ; le principe de raison suffisante pose son union avec les autres et avec le tout, son rapport déterminé avec l'ensemble. Ce sont deux bases inébranlables de toute connaissance.

D'après ces deux principes, tous les rapports

réels entre les choses peuvent se *raisonner*. Le raisonnement se ramène lui-même à des jugements synthétiques d'inhérence et de liaison unis de manière à éviter la contradiction ; il suppose que le même sujet, dans les mêmes conditions, a les mêmes attributs ; il suppose que des attributs différents sont ceux d'un sujet différent, que des attributs *changés* sont ceux d'un sujet *changé*, lesquels entraîneront, dans le raisonnement où ils seront principes, un changement de conséquences. La raison suffisante veut donc que tous les rapports des choses soient *raisonnables*, que tous leurs changements, dans leur lien avec les changements antécédents ou concomitants, soient intelligibles pour une intelligence capable de saisir en un acte conscient toutes les données du problème, tous les rapports des choses entre elles et avec le tout.

Par ce principe, la conscience ne fait que poser les conditions de sa propre conservation et de son propre développement, comme si elle disait : — Je suis et je veux continuer d'être ; j'agis et je veux continuer d'agir. Si le principe d'identité est, comme nous l'avons dit, la volonté de conscience qui se pose dans son unité avec soi ; le principe de raison suffisante est la volonté de conscience qui se maintient dans son union avec le tout, se prolonge au-dessus du temps et de l'espace, veut universellement ses propres conditions, se veut elle-même universellement.

Le principe de raison suffisante appliqué aux choses d'expérience devient le principe des *lois*, l'affirmation que tout a des lois ou liens déterminés avec des antécédents ou concomitants. Il y a alors un élément nouveau : c'est l'élément du temps. Au

premier moment, ma montre marche, au second moment, elle s'arrête ; il n'y a pas là contradiction, puisque ce n'est plus *au même moment* et qu'il y a ainsi une condition de temps nouvelle. Mais, en premier lieu, l'expérience nous apprend que la différence de temps, à elle seule, est indifférente. En second lieu, le raisonnement établit que la durée pure, sans rien qui dure, n'est qu'une inerte abstraction de notre esprit. D'où la nécessité de chercher un principe de changement autre que le temps et qui constitue une raison *réelle*. Cette nécessité s'impose plus impérieusement encore si, pendant une série d'instants différents, j'ai tenu la montre entre mes mains ; car, pendant cette série d'instants, la différence de temps s'est, de fait, révélée indifférente, la montre ayant toujours marché ; j'attends donc, *a priori* et *a posteriori*, pour les instants suivants, la même indifférence sous le rapport du temps. M. Bergson dira bien que le temps use ma montre et « mord sur elle » ; mais, à nos yeux, c'est pure métaphore. Ce qui use ma montre, ce sont les frottements des rouages ; ce qui mord sur elle, c'est la rouille, non la durée. S'il n'y a pas de contradiction à ce que les *mêmes* raisons produisent les *mêmes* conséquences dans des instants différents, c'est précisément à condition que *la différence des instants soit, à elle seule, insuffisante* pour entraîner d'autres différences. La durée nous apparaît ainsi comme parfaitement inactive. Un simple changement de temps ne change rien ; tout changement réel a donc sa raison dans un autre changement réel. Et de même, l'absence de changement a sa raison dans une absence de changement parmi les antécédents ou conséquents. De là le déterminisme universel.

CHAPITRE IX

L'INDUCTION EST DÉDUCTION

D'après tout ce que nous avons dit du principe de raison suffisante et du principe des lois, l'induction a pour base l'affirmatide suivante : — Un ensemble de mêmes conditions et rapports, dans des lieux et dans des temps différents, sans autre différence que la différence de temps et de lieu, aura les mêmes conséquences.

On répondra : — Un tel principe ne peut servir à aucune induction, car il n'y a jamais *les mêmes* conséquents d'une manière exacte ; le principe ne pourra donc jamais s'appliquer. — Parler ainsi, c'est d'abord oublier le principe complémentaire dont nous avons parlé plus haut : les antécédents autres entraîneront des conséquents autres. C'est oublier aussi qu'il y a toujours dans la réalité, comme nous l'avons dit encore, un mélange donné de même et d'autre, si bien que nous devons appliquer les deux principes complémentaires en faisant, par l'analyse, le départ de ce qui est sensiblement le même et de ce qui est sensiblement autre. Un homme n'est pas identiquement le même qu'un autre homme ; il n'en est pas moins vrai qu'on a le droit de dire, en se fondant sur les ressemblances, dans les conditions actuelles de l'organisme

et du milieu : tous les hommes naissent de l'union d'un homme et d'une femme, — si les anges ne s'en mêlent pas ; mais alors les anges seront une nouvelle condition.

Le problème est donc bien, comme nous l'avons dit à propos des *lois*, de savoir pourquoi nous éliminons le temps et même l'espace comme sans action. Nous avons trouvé deux réponses valables. La première, c'est que le temps pur et l'espace pur, considérés comme *vides* de tout être et de toute action, nous apparaissent *a priori* comme abstraits et ne pouvant avoir aucune action réelle. La seconde est que, *a posteriori*, nous ne pouvons constater nulle part une intervention et action du temps seul ou de l'espace seul. Aussi, ayant vérifié une première fois une identité ou similitude d'effets des mêmes causes apparentes, par exemple identité ou similitude de brûlure causée par la même flamme, nous avons une *raison positive* d'éliminer le temps et aucune *raison négative* qui nous empêche de l'éliminer.

L'induction est donc une déduction subordonnée à ce postulat que la différence du temps et de l'espace est, comme telle, absolument indifférente.

Au moment 1, A est B, B est C : d'où résulte : A est C.

Au moment 2, A est B, A est C ; d'où doit résulter toujours A est C, si la différence des moments est indifférente ; car alors, ayant les deux équations

Moment 1 : A est B, B est C.

Moment 2 : A est B, B est C,

j'élimine moment 1 et moment 2, et il vient :

A est B, B est C ; d'où je déduis : A est C.

On en peut dire autant des points de l'espace.

Notez que, dans la géométrie même, vous éliminez toute considération de temps et d'espace

abstrait ; sans quoi on pourrait vous demander si deux triangles démontrés égaux par superposition ne vont pas, le temps changeant ou le lieu changeant, cesser de coïncider. Vous répondez alors : « Je fais abstraction du temps pour enchaîner les conséquences aux principes. » A la bonne heure. Il n'en est pas moins vrai que, quand vous passerez à des triangles réels, ils seront dans le temps, et vous y serez aussi ; la valeur de la géométrie est donc subordonnée à la nullité d'action du temps, à l'indifférence de la durée pure et abstraite, comme à la nullité d'action et à l'indifférence de l'espace.

Supposons que vous ayez sous les yeux deux factures des mêmes marchandises dont les totaux se trouvent cependant différer entre eux d'une unité. Vous concluez aussitôt qu'il y a, parmi les chiffres d'une des factures, un chiffre plus fort d'une unité. Vous parcourez tous les chiffres des deux additions et vous vous apercevez qu'il y a 6 dans l'une et 7 dans l'autre. La raison de la différence est trouvée. L'induction n'est autre chose qu'une opération analogue ; seulement, ici, les chiffres sont inhérents à des objets ou à des phénomènes que nous ne connaissons qu'en gros. Il s'agit de savoir où se trouvent les chiffres qui, en changeant, ont produit un changement visible, par exemple dans une quantité de chaleur donnée. Affaire d'expérimentation. Le principe est toujours le même : des nombres identiques donneront des sommes identiques ; des sommes différentes impliqueront des nombres ou groupes de nombres différents. *La Nature a des lois* signifie simplement que, si les principes ne changent pas, les conséquences ne changeront pas, et que, si les principes changent, elles changeront. La science est la recherche des identités liées l'une à

l'autre et des différences liées l'une à l'autre, des répétitions déterminées et des variations déterminées.

La recherche inductive consiste à supposer par *hypothèse* une loi dont telles relations empiriques observées entre des faits pourraient se *déduire* si nous la connaissions. Par exemple, pourquoi le plomb que j'ai sous les yeux est-il solide ? Je cherche parmi les lois déjà connues et j'en trouve une que je suppose applicable : c'est que, selon la température, beaucoup de corps présentent les divers états, solide, liquide et gazeux. Un morceau de cire fond à la chaleur et, si la chaleur devient assez forte, se vaporise. Plus il fait froid, au contraire, plus la cire est dure. D'où cette hypothèse ; si un certain degré de température est la raison de l'état solide du plomb, le plomb sera liquide à un certain degré. Si donc je réussis à faire fondre en effet le plomb sous l'action d'une chaleur suffisante, j'en déduirai que la température est la vraie raison de son état solide ou liquide. De là la nécessité d'une expérimentation pour vérifier mon hypothèse : je chauffe le plomb, il fond ; ma déduction est confirmée par l'expérience. On dit alors que j'ai raisonné par induction. En réalité, j'ai raisonné comme on raisonne toujours, des principes aux conclusions ou, ce qui est plus *inventif*, des conclusions aux principes. L'expérience est et demeure ici nécessaire, mais elle ne fait que vérifier une déduction préalable. Si j'étais en possession de principes mathématiques et mécaniques dont la solidité du plomb à une certaine température pourrait se déduire mathématiquement, je n'aurais pas besoin de vérifier ma déduction ; je saurais d'avance ce qui va se passer. Faute d'une science complète, j'expérimente, et mes expé-

rimentations, jointes à mes hypothèses et à mes déductions, constituent ce mélange hétéroclite qu'on a baptisé induction. Tout fait d'expérience me présente, sous forme de résultat sensible, une conclusion de prémisses encore inconnues qu'il s'agit de découvrir ; l'hypothèse est une position provisoire de ces prémisses nécessaires, je l'emprunte aux vérités déjà connues ou je la construis avec de l'inconnu ; quant à la vérification, c'est une déduction régressive par laquelle je remonte des conclusions données de fait aux prémisses cachées.

Prenons un autre exemple. Une sphère de métal passe par un anneau, je la chauffe et elle n'y passe plus. Voilà un changement de volume dont il faut déterminer la raison. Le passage de la sphère par l'anneau peut être considéré comme une conséquence concrète qui pourrait se déduire d'un ensemble de principes géométriques et mécaniques. Si la sphère chauffée ne passe plus par l'anneau, c'est qu'elle n'est plus exactement la *même* sphère, le *même* ensemble de résultats constatables par l'expérience. D'où je *déduis* qu'il y a eu changement dans les principes, que des éléments nouveaux ont modifié le volume de la sphère et écarté les particules les unes des autres. Il ne reste donc plus qu'à *déduire* d'une expérimentation bien menée la nature précise du changement qui a eu lieu dans les principes et conditions. Or, tout est resté identique, autant que j'en puis juger, sauf la température de la boule; c'est donc cette température non identique qui seule, dans l'état actuel de nos connaissances, peut expliquer la non-identité des résultats. En tout cela, il n'y a que des déductions. Pour être plus sûr de mon raisonnement,

je laisse refroidir la sphère, elle passe par l'anneau; je la chauffe une seconde fois, elle n'y passe plus. Le seul changement connu de moi est toujours celui de la température; par cela même, la température est pour moi le seul principe concevable de l'augmentation de volume. Si je connaissais tous les détails de la boule et de la chaleur ambiante, je pourrais établir par théorèmes d'arithmétique, de géométrie et de mécanique le changement de volume que telle quantité de chaleur produira. Je serais en pleine déduction. Faute de ces calculs *a priori*, je me contente d'une déduction fondée sur les circonstances que je puis constater *a posteriori*. L'*induction*, comme raisonnement *spécifique*, est une invention de Bacon : elle n'existe pas. La méthode des concordances est une méthode de déduction où il reste une forte dose d'hypothèse; la méthode des différences est une méthode de déduction moins hypothétique; de même pour la méthode des variations concomitantes. Il n'y a en tout cela que des expérimentations et des théorèmes, car l'hypothèse n'est elle-même qu'un théorème provisoirement posé et déduit plus ou moins rigoureusement de ce que je savais déjà. Si les déductions *physiques* demeurent sujettes à caution, c'est que nous raisonnons sur des ensembles dont beaucoup de détails nous échappent; par exemple, dans le cas précité, nous avons une sphère de métal dont nous ne pouvons pas calculer tous les éléments, une chaleur dont nous ne connaissons que les effets visibles sans en pouvoir calculer toutes les ondulations invisibles, etc. Nos théorèmes physiques, fondés sur un calcul de probabilités plus ou moins explicite, sont donc le plus souvent *revisables*, *non qu'ils*

soient arbitraires, mais précisément parce qu'ils ne sont pas arbitraires.

Un dernier exemple. Faut-il expliquer pourquoi une lampe éclaire, on pourra faire cette longue série de raisonnements déductifs. 1° Tout ce qui produit certains changements déterminés de distance et de position relative dans les molécules des corps produit des ondes calorifiques; or, toutes les combinaisons chimiques produisent des changements déterminés de position ; donc elles produisent des ondes calorifiques. 2° La combinaison du carbone et de l'hydrogène avec l'oxygène est une combinaison chimique ; donc cette combinaison produit des ondes calorifiques. 3° La combustion du bois, de la houille, de l'huile, du pétrole, de l'esprit de vin, du gaz d'éclairage, est une combinaison du carbone et de l'hydrogène avec l'oxygène ; donc elle produit des ondes calorifiques. 4° Les ondes calorifiques, à une température élevée, s'accompagnent d'ondes lumineuses; donc la combustion de l'huile, du pétrole, etc., s'accompagne d'ondes lumineuses. 5° La mèche d'une lampe allumée produit la combustion de l'huile ou du pétrole ; donc elle s'accompagne d'ondes lumineuses. Et voilà pourquoi ma lampe m'éclaire. Ce *fait* est, on le voit, une simple conséquence sensible des théorèmes généraux de la mécanique et de la chimie. La proposition que ma lampe éclaire serait une proposition analytique pour celui qui connaîtrait tous les éléments mécaniques en jeu et qui saurait calculer mathématiquement leurs effets par déduction.

Répétons donc que l'induction des logiciens modernes est un ensemble confus et mal ordonné de déductions diverses, où le calcul déductif des probabilités joue un grand rôle. Il n'y a qu'une seule

manière de raisonner : la déduction, soit progressive (des principes aux conséquences), soit régressive (des conséquences aux principes). Si je prétends dire : le fer, le plomb, l'or, l'argent, l'étain, le cuivre, le platine sont solides, donc *tous* les métaux sont solides, je fais le syllogisme inductif dont parle Aristote ; par malheur, ce syllogisme est une déduction contre les règles et, de fait, cette déduction est fausse : quand on découvrira le mercure, on verra qu'il ne fallait pas, dans la conclusion, dépasser les prémisses. Si ce qu'on appelle aujourd'hui induction n'était pas autre chose, ce serait un sophisme. L'induction des modernes, pas plus que celle des anciens, ne suffirait point à établir des lois offrant le caractère de *relations définies* et *fixes*, ainsi que de *continuité*, et permettant la *prévision* sûre. Seuls l'abstraction, la déduction, le calcul plus ou moins méthodique des probabilités et enfin la vérification établissent ces lois. C'est aussi par déduction que nous appliquons à la nature les lois ainsi obtenues, en nous appuyant sur des vérifications qui ne sont elles-mêmes que des déductions plus complexes. *Le déterminisme rationnel est ainsi le fond même de la science* : il revient à ce principe que tout ce qui est particulier ou même *singulier* dans la durée et dans l'espace peut se déduire de raisons déterminées dont la valeur est générale. Ici encore, tout en traitant de choses qui se passent dans le temps et dans l'étendue, nous nous élevons, par notre logique déductive, au-dessus du temps et de l'espace : nous proclamons la parfaite nullité d'action, l'incurable stérilité de la durée et de l'étendue.

CHAPITRE IX

LA CAUSALITÉ. — LA PENSÉE N'EST-ELLE QUE RÉPÉTITION.

I

CAUSALITÉ EFFICIENTE ET CAUSALITÉ SCIENTIFIQUE

La causalité efficiente, qui joue un si grand rôle en philosophie, n'est qu'une application concrète de la « raison suffisante », où notre propre activité et volonté est prise pour type. Une raison d'être *abstraite* rendrait compte de la rationalité des *rapports*, mais ne rendrait pas compte de la réalité et de l'actualité des *termes*. Or, nous ne connaissons d'autre moyen de *réaliser* que d'agir, de *causer* et, pour cela, de faire effort, de vouloir. L'effort, d'ailleurs, n'a pas besoin de s'appliquer à l'extérieur ni de se traduire en mouvements visibles. Quand nous souffrons et que nous voulons ne plus souffrir, quand nous faisons un effort de pensée pour en trouver les moyens, la conscience de la réalité active et de la causalité naît.

Nous ne saurions donc accorder que l'acquisition de notre croyance à la « causalité ne fait qu'un avec la coordination progressive de nos impressions visuelles..... L'habitude se crée d'attendre ces impressions tactiles quand ces formes visuelles

1. M. Bergson. Congrès international de philosophie (1900), t. I, p. 9.

apparaissent[1]. » Corrigeant d'ailleurs lui-même cette assertion trop contestable, l'éminent auteur ajoute que les aveugles-nés remplacent les impressions visuelles par des impressions d'effort pour palper les objets ; l'une des séries fait toujours attendre l'autre, et cette attente engendre la croyance à la causalité. — Pour notre part, nous pensons que la vue et même le tact ne sont nullement l'origine de notre conscience d'agir, de subir des changements (parfois pénibles) et de *réagir* dans le sens de ces changements ou à l'opposé. Désir, aversion, vouloir, effort, voilà la vraie source de la causalité. Nous n'avons pas la moindre expérience d'une activité ou causalité *physique*. Là où nous voyons un mouvement, nous inférons la présence d'une activité, mais cette notion même d'activité vient d'ailleurs ; car, nous l'avons fait remarquer il y a longtemps, tout mouvement dans l'espace se réduit pour nous à une « perception de changements *effectués*. Le mouvement n'est que le résultat visible des forces *en train* de se déployer dans les êtres extérieurs à notre conscience[1]. »

A la théorie qui explique l'idée de causalité par la conscience de notre volonté, M. Ribot objecte que la volonté est « d'apparition tardive ». — Mais, répondrons-nous, dans la théorie en question, on ne parle que de cette volonté toute primitive et spontanée qui est l'appétition. Cette dernière, présente dès le début, est toujours accompagnée de quelque effort et de quelque motion. C'est la conscience de cet effort qui nous donne celle de cause tendant vers un certain effet et réussissant plus ou moins à le produire. Comme l'a dit

1. *Évolutionnisme des idées-forces*, p. 254. Cf. *Psychologie des idées-forces*, t. II.

ailleurs M. Ribot lui-même, « tout changement suggère à tout homme normal qui en est le témoin la croyance invincible en un *agent* connu ou inconnu qui le produit » [1]. Voilà précisément la loi de causalité *efficiente*.

Il ne faut pas la confondre avec ce qu'on appelle couramment la loi de causalité *scientifique*. Celle-ci, en effet, n'est pas vraiment *causalité*, au sens philosophique ; elle n'est que *légalité*, universalité de *lois* et de rapports pensables, de raisons suffisantes et expliquant ces rapports pour la science positive.

Sous ses deux formes, la *causalité*, — c'est-à-dire l'impossibilité d'un changement sans *agent* de changement et sans *loi* de changement —, demeure inhérente à notre conscience et à notre volonté intelligente. Ceux qui croient admettre des changements sans cause et sans loi finissent toujours par replacer une cause et une raison par derrière, — qu'ils la nomment liberté, caprice, hasard ou enfin miracle, c'est-à-dire volonté divine propre à tout *causer*. Ils ne débrouillent pas leur propre pensée et *disent* ce qu'ils ne *pensent* pas. Renouvier lui-même, quand il admettait ou croyait admettre des « premiers commencements absolus, » avait une idée de derrière la tête, et cette idée était celle d'une cause, et cette cause était la liberté humaine ou divine ; ses « premiers commencements » n'avaient pour but que de nous conduire à la *cause Dieu* ou à la *cause esprit*. Les mots sont de précieux instruments ; ils nous permettent de nous mentir à nous-mêmes, en disant, par exemple : — Il y a mille millions d'années, rien n'existait, ni Dieu, ni matière, ni esprit ; et voilà que, tout d'un coup,

1. *Évolution des idées générales*, 205.

sans cause, sans être préalable ni raison d'être préalable ou simultanée, quelque chose s'est mis à exister ; le Néant s'est réveillé de son sommeil sans rêve pour s'écrier : Je ne suis plus, je suis l'Etre !

La causalité efficiente et la causalité légale ne sont pas la finalité. « Toute *causalité*, a dit pourtant M. Boutroux, et toute croyance à la causalité ne s'explique que si la causalité est posée *constante* dans ses effets ; les mêmes causes étant données, les mêmes effets sont sans doute toujours donnés ; mais ce principe suppose que les *mêmes* causes sont toujours données, c'est-à-dire *suppose la finalité*. » — Nous ne comprenons pas en quoi la subsistance des *mêmes* causes dans le même état et avec les mêmes effets, si elle se réalisait, impliquerait la finalité. Ce serait, au contraire, l'expression de la plus inéluctable nécessité, le règne du *Fatum* aux tenailles d'airain. Pour être sûr que dans les mêmes conditions, deux pierres et trois pierres resteront cinq pierres et produiront les mêmes effets dans les mêmes conditions, il n'est pas besoin de faire appel aux causes finales.

Au reste, le principe de finalité qu'on invoque n'est pas un vrai principe ; c'est une simple hypothèse par laquelle nous nous représentons le monde sur le modèle de notre propre activité *en tant qu'elle poursuit des fins*. Loin d'être le nerf de toute induction, la finalité n'est elle-même qu'une vaste induction. Elle n'est, en définitive, autre chose que le processus de la volonté sentante et intelligente étendu à tout. Admettre l'universelle finalité immanente, c'est admettre l'universalité de la volonté. D'où vient que nous sommes tous portés à l'admettre ? Comment arrivons-nous à induire ou déduire la finalité universelle ? Ce sont des ques-

tions que les philosophes, croyons-nous, doivent résoudre par l'expérience et le raisonnement, loin de poser la finalité en principe rationnel et évident par lui-même.

II

CAUSALITÉ ET FUTUR

Parmi les sophismes à la mode sur la causalité, il en est un qui mérite attention. — La causation, a-t-on dit, n'est qu'une apparence ; car elle est *unilatérale* et s'exerce selon des séries d'antécédents et de conséquents, tandis que, dans la réalité, la cause d'un fait est, pour ainsi dire, *omnilatérale* et se trouve dans la totalité de l'univers, considéré en son passé, en son présent, en son avenir. — Nous répondrons d'abord que la causalité n'est pas seulement unilatérale : elle enveloppe la détermination active de chaque chose par toutes les autres, mais à des degrés divers. Puisque un fait, par exemple le jour actuel, se produit à un moment déterminé du temps et de l'espace, il faut, pour l'expliquer, non seulement la généralité des raisons et causes de tous les faits de l'univers, mais, d'une manière plus précise, telles raisons et causes particulières qui font que le jour actuel se produit et devait se produire en *tel* point de l'espace et du temps, par *telle* position du soleil et de la terre en ce lieu et en ce moment. Une raison vague n'est pas suffisante pour un fait précis ; une cause universelle n'est pas suffisante pour un fait individuel ; il faut des raisons et causes qui expliquent la particularité, et ces raisons n'empêchent pas les raisons générales. Les séries d'*antécédents* et de *conséquents* sont donc justifiées,

quoiqu'elles supposent à côté d'elles des séries de *concomitants*. Le déterminisme des raisons et causes, en un mot, existe en tous les sens ; au lieu d'être linéaire, c'est une sphère infinie ; mais son étendue universelle n'empêche nullement ses rayons particuliers pour chaque cas concret. Le mouvement d'une feuille morte que le vent arrache dépend de tous les mouvements de l'univers, mais il n'en est pas moins vrai que tous les mouvements de l'univers, moins celui du vent, ne parviendraient pas à déterminer la chute de la feuille ; donc c'est bien le vent qui est l'antécédent immédiat et nécessaire du mouvement de la feuille. La science a raison et n'est pas subjective.

— Admettons, a-t-on dit encore, que tous les événements, — passés, présents et futurs, — forment un système cohérent selon la loi de raison suffisante ou d'universelle intelligibilité. Dans ce cas, une fois saisi le principe du *tout*, présent, passé et avenir, vous pourriez sans doute inférer quel événement précis aura lieu en un moment quelconque ; mais il sera impossible de découvrir ce principe vraiment *total* par le seul examen partiel du cours *passé* des événements jusqu'à l'instant actuel. En d'autres termes, il y a bien une interconnection systématique des événements, mais les événements du présent dépendent de ceux qui leur succéderont dans l'avenir non moins que de ceux qui les ont précédés dans le passé. Il est donc impossible de prédire, avec une absolue certitude, ce qui arrivera à un moment donné d'après ce qui a précédé ; notre principe scientifique de causalité n'est pas valide[1].

Nous répondrons que le futur peut bien, en effet,

1. Taylor, *Éléments of Métaphysics*, p. 166.

avoir une influence sur le présent, mais à une condition ; c'est qu'il soit déjà présent sous une certaine forme. Et cette forme, nous ne pouvons la concevoir que comme une fin actuellement poursuivie ou peut-être même conçue. C'est alors qu'intervient la notion de finalité. Mais la fin, à son tour, suppose des moyens et ne peut pas être atteinte sans les moyens, puisqu'elle est un *effet* et un *conséquent*, qui implique des causes antécédentes. Donc, précisément parce que, dans l'hypothèse de l'universelle finalité, l'événement actuel s'explique par la fin à laquelle il servira dans l'avenir, il faut que, sous le rapport de la causalité, il s'explique aussi d'une manière adéquate, en tant qu'effet et non plus en tant que moyen, par tout l'ensemble des causes concomitantes et antécédentes. La *certitude* même que nous pourrions avoir de la finalité des choses ne laisserait donc aucune incertitude sur leur causalité ; elle impliquerait, au contraire, comme sa condition essentielle, la certitude de la causalité. Si je veux prendre un poisson avec un filet, il faut que mon filet n'ait pas de trous ; ou alors je n'atteindrai pas *certainement* la fin proposée, puisqu'il y aura manque de *certitude* dans les causes qui doivent l'amener. Le déterminisme des fins implique ainsi le déterminisme des causes, sans aucun de ces hiatus où se plaisait Renouvier, où se plaisent encore les disciples actuels de Lotze, partisans de la contingence.

On objecte : — Vous raisonnez dans l'hypothèse où le futur, comme *tel*, ne pourrait conditionner le présent ; vous supposez donc que le futur, comme tel, est irréel et que le présent seul est réel. Or, c'est là une pétition de principe : qui vous assure que le futur n'a pas, lui aussi, sa réalité ? — S'il l'a

sous la forme de l'éternité, tant mieux, mais nous ne pouvons nous abîmer dans l'éternité : nous ne sommes pas Dieu. Nous vivons dans le temps et raisonnons pour le temps. Or, dans le temps, il est *contradictoire* de dire que l'avenir existe et agit, puisque, dans ce cas, je suis tout ensemble vivant et mort, réellement vivant et réellement mort, ma mort future étant déjà *réelle* comme ma vie présente. Une telle théorie est la suppression de toute pensée possible et de toute expérience possible, puisque la pensée ne peut admettre l'actualité simultanée des contradictoires et que l'expérience ne peut saisir simultanément le présent et l'avenir. — On insiste en disant : — Si le futur n'est pas réel et ne peut conditionner le présent, le passé qui n'est plus ne peut davantage conditionner le présent. — Mais, quand nous disons que le présent a ses conditions dans le passé, nous voulons dire que le passé, en disparaissant, a laissé un état de choses actuel qui, actuellement, est seul réel et agissant, et qui engendre à son tour un nouvel état de choses.

Le mystère de la causation dans le temps est le même pour tout le monde; ce qui est certain, c'est que la seule action causale qui puisse s'exercer et être saisie, c'est l'action *à parte post*. Que m'importerait d'ailleurs que le futur me déterminât, et non pas seulement le passé? Je serais toujours déterminé, et de toutes parts. Que la corde me tire par derrière ou par devant, je n'en suis pas moins tiré d'une manière irrésistible. La contingence est aussi absente du futur que du présent et du passé. La superposition de la finalité à la causalité ne modifie donc en rien cette dernière et n'y peut introduire la moindre solution de continuité. Tous les efforts dirigés, au nom de la contingence, contre l'intelli-

gibilité universelle et l'universel déterminisme des causes échouent les uns après les autres : leur subtilité ne sert qu'à masquer leur inanité.

III

LA CAUSALITÉ N'EST PAS RÉPÉTITION ET L'INTELLIGENCE NE L'EST PAS DAVANTAGE

I. — C'est, avec l'idée de la *durée*, le principal fondement de la doctrine « bergsonienne » que de faire consister la *loi* dans la *répétition* des mêmes choses au sein du temps et de l'espace. Cette notion de la loi est-elle correcte ? — Selon nous, la loi consiste dans une relation telle que, A étant donné, B est donné par cela même. Maintenant, A sera-t-il donné une seconde fois et *répété?* Je l'ignore. Peut-être oui, peut-être non. Loin d'exclure le singulier, l'exceptionnel et l'unique, qui ne se répétera jamais, c'est là que la loi triomphe. Un individu peut être et est seul au monde de son espèce ; cela prouve précisément qu'il est le point de rencontre d'une multitude innombrable de lois, l'effet d'un ensemble de causes si complexe qu'un tel ensemble ne se reproduira plus dans la réalité concrète. Voyez l'intérêt que les naturalistes prennent aux monstres, l'importance qu'ils attachent à la tératologie : un monstre est un exemplaire « privilégié », où nous pouvons lire et débrouiller, dans un cas unique et *sui generis*, les lois et le code de la nature. Si, comme les partisans de la contingence et du libre arbitre, on confond le *singulier* avec le *libre*, il faudra, pour être logique, soutenir que le comble de la liberté est de vivre et d'agir avec trois têtes, quatre mains, quatre

cœurs, etc. Il faudra soutenir aussi que certaines maladies de la personnalité et du *moi*, absolument *uniques*, sont de merveilleux spécimens du « nouveau » et du « libre ». Quoi de plus « singulier » qu'un cerveau dérangé qui se rappelle seulement la première lettre des mots en oubliant toutes les autres? Un cerveau de ce genre a existé et vécu; peut-être aura-t-il la gloire d'être le seul. Nous ne nous imaginerons pas pour cela que ce détraquement original fût sans loi et sans cause. Il y a un lieu *sui generis*, indéfinissable, entre les actes d'un fou et son individualité, son devenir propre, sa « durée » propre, son flux de conscience particulier, ces actes, si excentriques soient-ils, n'en sont pas plus libres.

L'exacte répétition dans le temps d'un cas qui nous paraît singulier est sans doute *théoriquement* possible, dans l'abstrait : *si* toutes les mêmes conditions se reproduisent, on aura les mêmes effets. Mais, pratiquement, à moins qu'il n'y ait un « *retour éternel* », ce ne seront jamais de tout point les mêmes conditions. Cela ne veut nullement dire que la détermination scientifique des conditions soit une pure apparence. Dans les choses toujours neuves, en effet, il y a aussi toujours de l'ancien et un lien assignable du nouveau à l'ancien. En outre, nous n'avons nul besoin, scientifiquement et pratiquement, que nos explications *épuisent* les causes et les lois. Tout nouveau fils d'Adam mourra ; il mourra à sa façon, et cette façon pourra être originale, unique ; mais il mourra. Contentons-nous de cette loi, à laquelle nul de nous, semble-t-il, ne peut se dérober. Tout ce qu'on nous dira sur l'irréversibilité des phénomènes naturels, sur l'impossibilité de leur reproduction intégrale, ne

nous empêchera pas de rendre, à notre humble manière, le dernier soupir. Et que m'importe de ne mourir qu'une fois, d'une façon qui sera la *mienne?* Je n'en mourrai pas plus librement.

On trahit le principe de causalité, on l'expose à toutes les objections quand on se contente de lui donner cette forme abstraite : « Les mêmes causes produisent les mêmes effets ». Les philosophes de la contingence et ceux de l'universelle mobilité auront alors beau jeu : — Il n'y a rien de *même*, diront-ils ; il n'y a jamais les mêmes causes ; et si, par impossible, il y avait éternellement les mêmes causes, éternellement il y aurait les mêmes effets, si bien que rien ne changerait. — Il est certain que l'idée des *mêmes* causes est abstraite et symbolique ; elle n'exprime qu'une apparence. Ce qui est réel, c'est le changement, et le changement affecte les causes comme les effets. Mais croit-on pour cela avoir entamé la causalité ? Tout au contraire, le vrai principe de causalité est que *les causes différentes entraînent des effets différents, et, à l'inverse, que des effets différents impliquent des causes différentes*, ou qu'un changement dans les effets implique un changement dans les causes. Admettre le principe de causalité, ce n'est donc nullement admettre l'éternelle immobilité de l'être. Tout au contraire, c'est le changement même qui nous incite à chercher des causes. Si, par exemple, je ne passais point d'un état de bien-être à un état de douleur, je m'inquiéterais peu de remonter aux causes, je m'endormirais dans les délices de la Capoue présente. C'est la *différence* qui éveille la curiosité de l'enfant ; il entend un bruit, il écoute ; il voit briller un éclair, il regarde. Où est la *différence* de conditions qui a produit ces différences

d'effets visibles? Voilà le problème qui surgit aussitôt dans sa tête.

Différence et changement dans le temps, mouvement dans l'espace, ce sont là les *faits premiers* qui s'imposent à *toutes les théories*, sans qu'aucune puisse les expliquer eux-mêmes. Une fois ces faits reconnus de tous, il s'agit de savoir si nous pouvons admettre des changements sans cause, une différence dans les conséquences, une différence dans les principes. Nous dire qu'il n'y a rien au monde d'absolument « identique », c'est nous dire ce que nous savons tous. L'*identité* est, comme l'égalité des rayons d'un cercle, un cas-limite impossible à réaliser. Il n'en est pas moins vrai qu'on s'approche de l'identité comme on s'approche du cercle réel et que les raisonnements sont valables dans les deux cas. Il n'y a pas deux feuilles d'arbre identiques ; cela n'empêche pas les feuilles du cytise de nourrir également la chèvre qui les broute. Ne déplaçons donc pas la question et, pour sauver la contingence, ne confondons pas le changement qualitatif dans la durée avec l'absence de cause, encore moins avec la *création* ou avec la *liberté*.

Un exemple typique, selon nous, fait comprendre par quel moyen un changement d'effets peut trouver sa raison dans un changement opéré au sein même des causes. Si je conçois l'*idée* du meilleur et en éprouve le *désir* , je puis le réaliser ; jamais la réalité ne serait arrivée à produire ce *meilleur* si je n'en avais pas eu l'idée-force. Jamais la terre, le soleil et les étoiles ne seraient parvenus à sculpter la Vénus de Médicis, si un Praxitèle n'en avait d'abord eu la représentation sous son crâne. De même, jamais le monde n'eût produit une machine à vapeur sans les raisonnements et expéri-

mentations d'un Watt. Mais la finalité même, encore un coup, est un cas de la causalité : c'est la causalité intelligente. Les idées, y compris les idées de fins, si nouvelles soient-elles, ont leurs raisons et leurs causes ; les nouveautés qui se produisent dans la durée sont précisément ce qui nous entraîne à l'infini dans la régression causale. L'infini est partout ; comment ne serait-il pas dans la chaîne des raisons qui se déroule à travers la durée infinie ? Si cette chaîne sans commencement et sans fin vous paraît avoir elle-même besoin de raison, vous pouvez la suspendre problématiquement à une « cause première » qui la dépasse, qui la rende à vos yeux possible et actuelle. A cette limite idéale, le mobile et l'immobile vous sembleront se concilier dans un même principe, qui rendra possibles le changement universel et les lois constantes de ce changement. Mais vous serez alors obligé de sauter au-dessus de la *durée* dans l'éternel, et vous pourrez toujours vous demander si l'éternel n'est point un mirage de la fée Morgane, de l'Ontologie. Revenons donc à la causalité des êtres finis. Pour tout être qui dure, qui est forcé d'évoluer, de passer du présent au futur en un point *déterminé* du temps et même de l'espace, l'esprit ne peut pas, sans suicide, ne pas concevoir une raison *déterminée* elle-même sous le rapport du temps et de l'espace ; il est obligé d'admettre que des *différences* de conséquents *dans la durée et dans l'étendue* impliquent des différences d'antécédents ou de concomitants. Comme les philosophes qui nient la réalité de l'identique sont loin de nier aussi la réalité de la *différence*, comme ils sont même, par excellence, les adorateurs du devenir toujours nouveau, ils devraient être les premiers à appliquer au devenir le principe nécessaire, vital pour la

pensée, qui veut qu'un changement temporel et spatial, quelque neuf qu'il soit, ait sa raison dans quelque autre changement temporel et spatial, auquel il est lié. La preuve même de cette liaison, c'est que le changement *nouveau* n'a pas toujours existé, qu'il a dû attendre telle condition précise dans la durée et dans l'étendue pour pouvoir exister. Ce qui *devient*, ce qui *change* et *dure*, neuf ou vieux, n'est donc pas *absolu*, mais est relatif; — relatif à tel moment du temps, à tel moment de l'espace, à telles conditions externes et internes. Un absolu noyé dans la durée serait une contradiction. Quant à l'absolu au-dessus de la durée, il est x. Un absolu nouménal peut encore se concevoir; mais un absolu phénoménal est un néant pour la pensée. Un changement dans la durée est donc toujours déterminé par une cause adéquate et suffisante pour l'explication de toutes ses circonstances, quoique, une fois ainsi *produit*, il ne doive jamais se *reproduire* : dans la fuite universelle, chaque chose envoie à la précédente un éternel adieu.

Mais, une fois qu'on a ainsi admis dans le monde le côté *changement* et *devenir*, est-il exact d'y nier le côté *similitude ?* Si tout changement a une cause, comment ce qui demeure relativement identique dans les changements ne s'expliquerait-il pas par une similitude dans les conditions ? On aura beau nous répéter à satiété, contrairement à Lucrèce : « Rien n'est le même », *eadem sunt omnia nunquam ;* il n'en est pas moins vrai que le soleil de ce matin est étrangement *semblable*, comme masse visible, à celui d'hier. Si *tout* avait changé dans les conditions, tout serait changé dans les effets, dans les apparences mêmes, et je ne verrais pas, de ma fenêtre, le soleil se lever sur la Méditerranée.

Aucun paradoxe de métaphysique n'empêchera donc le savant de désigner le soleil par le même nom, quoique le savant n'ignore pas combien cet astre, à chaque seconde, est discernable d'avec lui-même sous une multitude innombrable de rapports. Que sera-ce s'il s'agit de *moi*, qui, tout en passant, me vois passer, toujours semblable à moi-même sous la diversité de mes métamorphoses ?

Concluons que, si les changements dans les effets supposent des changements dans les causes, — changements qui exigent eux-mêmes des raisons capables de les expliquer en tous leurs détails de similitude ou de dissimilitude —, il s'ensuit bien que la pensée est entraînée à l'infini ; mais c'est parce que la réalité elle-même, la réalité qui *devient* dans la durée, est emportée dans un changement sans fin et sans commencement. Une fois le branle donné (et il a toujours été donné sans chiquenaude primitive), tout se meut, chaque changement en entraîne un autre sans arrêt ni retour possible : le fleuve éternel coule. Nous devons alors, nous, êtres pensants, expliquer un flot par les autres flots, les conséquents par des antécédents, les ressemblances par des ressemblances, les différences par des différences, sans prétendre expliquer le fleuve lui-même en son cours, le grand Tout où nous sommes une vague intelligente, capable de réagir avec conscience sur les autres vagues et sur elle-même.

Nous trouvons dans ce déterminisme universel des raisons liées aux raisons, un point d'appui pour modifier le déterminisme même selon des raisons de *mieux* que nous concevons, selon des idées qui deviennent des causes de mouvements et de progrès, mais non pas de nouveauté irrationnelle ni de progrès sans explication. Pour n'être plus

mécanique, mais intellectuelle et morale, l'explication n'en subsiste pas moins ; elle n'en est que plus profondément explicative, plus révélatrice des vraies causes qui agissent au fond même du mécanisme et en sont l'âme.

II. D'après ce que nous venons d'établir, nous ne saurions accorder que l'intelligence, dans sa recherche des raisons, soit toute modelée sur les corps inorganisés, dont nous avons besoin pour vivre, ni qu'elle agisse sous cette loi simple qui régit les corps : « Le présent ne contient *rien de plus* que le passé et ce qu'on trouve dans l'effet était *déjà contenu* dans la cause[1]. » Si, en fait de qualités, d'effets et de relations, il n'y avait dans le présent rien de plus que dans le passé, on ne distinguerait pas l'un de l'autre. Le premier éveil de l'intelligence fût-elle « intuitive », n'est-il pas, comme nous l'avons tant de fois répété, le sentiment de la différence ? C'est seulement ensuite ou en même temps que peut se produire le sentiment de la ressemblance, puisque ressemblance entre deux objets suppose quelque différence qui les fait *deux*. L'intelligence ne demande nullement que « tout ce qu'on trouve dans l'effet soit déjà contenu dans la cause » ; car alors, la cause serait indiscernable de l'effet. L'intelligence veut, au contraire, que l'effet soit *autre* que la cause, mais trouve pourtant dans la cause quelque *raison* et quelque *activité* pour le produire et le produire *autre* ; bref, il faut que l'effet ait une *raison intelligible* et une *cause active*. On énonce une proposition *synthétique*, non « analytique », quand on dit : Tout changement a une raison et une cause. Il

1. *Évolution créatrice*, p. 95.

s'ensuit que l'intelligence, loin de réclamer l'identité de la cause et de l'effet, exige impérieusement, au contraire, leur *non-identité* et leur *liaison*. Aussi ne saurions-nous reconnaître la vraie intelligence dans cette pensée qu'on nous représente uniquement occupée à « souder le même au même » et à répéter l'adage stérile : « Le même produit le même. » Dire que la science roule uniquement sur des identités, c'est oublier, encore une fois, qu'il n'y a des identités de termes qu'à la condition qu'il y ait des différences de termes. Platon, que l'on accuse d'avoir emprisonné l'intelligence dans l'identique, ne cessait de répéter : La dialectique consiste à faire de plusieurs un et d'*un plusieurs*, à montrer la nécessité et l'implication mutuelle des contraires, y compris le même et l'autre, l'identique et le différent.

Quant aux raisons biologiques que l'on invoque pour faire de l'intelligence une pensée toute attachée au même, toute occupée à « isoler instinctivement, dans une situation présente, ce qui ressemble au déjà connu », à « chercher le même pour pouvoir appliquer son principe que le même produit le même [1] », toutes ces raisons biologiques nous semblent se retourner contre la doctrine qui les invoque. En effet, *pour l'être vivant, il n'importe pas moins de saisir les différences que les ressemblances*, d'agir différemment dans des conditions différentes, de distinguer le changement survenu dans les conséquents et de lui attribuer des antécédents qui eux-mêmes diffèrent. En un mot, différencier n'est pas moins important pour la « vie », — comme pour la pensée et pour la science, — qu'identifier. Les deux opérations s'impliquent :

1. *Évolut. créat.*, p. 31.

elles sont les premières démarches de toute pensée. — « Comme la connaissance usuelle, dit-on, la science ne retient des choses que l'aspect *répétition* [1]. » — Non pas ; elle retient tout aussi bien l'aspect changement ; elle serait déçue par les faits si elle le négligeait ; mais, encore un coup, elle cherche au changement des raisons, et ces raisons mêmes, elle les compare entre elles pour en saisir les ressemblances et les classer ; de plus, elle n'admet pas de changement *absolu*, de « commencement absolu » comme ceux qu'imaginait Renouvier : elle cherche donc, pour chaque changement, un autre changement déterminé dont l'existence a rendu l'autre possible et nécessaire. D'où il ne suit pas que tout soit identique aux yeux de la science ; il s'ensuit seulement qu'une différence ne peut jamais être absolue ni se suffire, qu'une ressemblance ne peut jamais être absolue ni se suffire, que toute différence implique des ressemblances, que toute ressemblance implique des différences, que, par conséquent, il y a partout des raisons de ressemblance et des raisons de différence, une synthèse féconde et toujours nouvelle du même et de l'autre à travers l'infinité du temps et de l'espace. Voilà ce qui est vraiment « platoniser » ; et s'il est vrai que l'humanité, « instinctivement, platonise », nous ne croyons pas qu'en cela elle tourne le dos à la philosophie désintéressée, à la connaissance *vraie*, pour se contenter de la connaissance utile et pratique. Nous ne saurions admettre, pour notre part, une opposition absolue entre la philosophie et la science : l'une se prolonge dans l'autre ; l'une et l'autre veulent connaître, non pas seulement agir ; et elles ne peuvent connaître que par la déter-

1. *Ibid.*, p. 31.

mination de ce qui est différent ou de ce qui est identique, ainsi que des raisons du différent et des raisons de l'identique. Où cesseraient les raisons cesserait le devenir ; nous aurions atteint l'idéal des métaphysiciens, le *punctum stans*, qui n'a rien derrière lui pour lui imprimer un changement et qui trouve en soi son *acte* éternel.

CHAPITRE XI

LA LOGIQUE EST-ELLE UNE MATÉRIALISATION DE L'ESPRIT.

I

LA LOGIQUE DES SOLIDES

La logique est abaissée par les anti-intellectualistes au rôle de matérialisation de l'esprit. « Si l'on entend par spiritualité une marche en avant à des créations toujours nouvelles, à des conclusions incommensurables avec les prémisses et indéterminables par rapport à elles, on devra dire d'une représentation qui se meut parmi des rapports de détermination nécessaire, à travers des *prémisses qui contiennent par avance leur conclusion*, qu'elle suit la direction inverse, celle de la matérialité. » D'après cette théorie, la spiritualité ne risque-t-elle point de se perdre non seulement dans l'illogique, mais même dans le faux, si l'on convient d'appeler fausse une conclusion « non contenue dans les prémisses ». — L'esprit, répondra-t-on, souffle où il veut, au-dessus de la logique comme des mathématiques. — Admettons-le pour l'Esprit absolu, dont personne n'a le droit de déterminer la nature. Mais, de deux plus deux, notre esprit peut-il faire cinq? Si A = B et si B = C, notre esprit peut-il faire que A n'égale pas C? On répliquera sans doute que, là où il y a des *deux plus deux*, des *A* et des *B*, il

y a en effet de la logique, l'esprit s'y trouvant enchaîné à la matière et étant obligé de se faire intellectualité, c'est-à-dire matérialité. Mais alors, où sera, — sinon dans l'absolu —, X, le vrai royaume de l'esprit, délivré de toute logique, de tout lien intellectuel en même temps que matériel ? Où cessera de régner le principe de contradiction, qui étreint de ses nœuds toute déduction ? Où cessera de régner le principe des raisons, qui oblige toute induction à être intelligible et motivée ? Nous aurons beau nous réfugier de l'espace dans la durée, nous y trouverons encore de la pluralité et de la différence, fût-ce seulement celle de la douleur et de la joie ; nous y trouverons l'impossibilité pour chacun de nos états d'être lui-même et son contraire, l'impossibilité pour chaque conséquent d'arriver sans ses antécédents, l'impossibilité pour le changement de se produire sans aucun lien avec ce qui le précède. Au delà, nous nous perdons dans l'abîme des mystiques. On aura beau appeler *vie* cette existence indéterminée et indéterminable, elle ressemblera plutôt à la mort, tout comme la création de conséquences non contenues dans leurs prémisses ressemble moins à la spiritualité et à la raison, apanage de la spiritualité même, qu'à l'irrationalité et à la matérialité aveugle.

A nos yeux, la vraie spiritualité n'est pas caractérisée par l'absence de raisons, mais par la présence de raisons d'ordre supérieur, d'ordre psychique et moral non plus physique ; ce qui ne les empêche pas d'être conformes à la logique éternelle, qui veut que le relatif ne soit jamais absolu et ne se pose jamais en absolu, en puissance créatrice.

Pour faire de la déduction logique une servante de la matière, on s'appuie sur ce fait que, plus la science

se rapproche du domaine de la vie, surtout de la vie psychologique, plus la déduction perd de sa puissance. On juge un tel résultat « paradoxal », et on l'explique en supposant une création perpétuelle dans le domaine de la vie, surtout mentale. — Il nous semble que, au lieu d'un paradoxe réalisé, nous avons ici un fait tout naturel : à savoir que la difficulté de la déduction croît avec la complication des éléments qui entrent dans ses données. Sans même chercher des exemples dans le domaine si complexe de la vie, remarquons qu'il est facile, avec un compte-gouttes, d'énumérer les gouttes contenues dans une cuillerée d'eau, mais que, s'il fallait compter les gouttes de la mer, la tâche serait un peu longue. En conclurez-vous que l'Océan échappe aux lois de l'arithmétique et de la logique ? C'est nous qui sommes trop ignorants et trop éphémères pour résoudre les équations relatives à l'Océan. A plus forte raison ne pourrons-nous expliquer en détail, par déduction, pourquoi le cœur de l'empereur Auguste cessa de battre à tel moment précis, ou encore pourquoi l'Empire romain s'est effondré. Le génie d'un Bossuet, joint à celui d'un Montesquieu, n'y suffirait point. Ne nous étonnons donc pas des limites de notre puissance déductive, et ne croyons pas pour cela qu'il y ait un manque de raisons, qu'il y ait de l'illogique dans la mort des individus ou dans celle des empires. La vie ne dépasse point ses propres prémisses ; sinon, malgré la décrépitude de notre organisme, nous pourrions espérer que la mort ne viendra pas.

— Mais, dit-on, l'intelligence est primitivement attachée à la matière, aux *solides*, à la géométrie des corps durs, et sa logique n'est elle-même que

géométrie. — D'abord, parler des solides et des volumes dans l'espace, comme de corps durs, n'est-ce point user librement des termes? Un volume d'air, ou même un volume d'espace vide, comme le vide dit barométrique, est tout aussi bien un solide géométrique qu'un volume de plomb ou d'argent. « La fonction de notre intelligence, répète-t-on, est surtout de spatialiser et de *solidifier*[1]. » Sans nier tout ce qu'il y a d'ingénieux en cette thèse, nous croyons, pour notre part, que la logique est indifférente aux solides, qu'il n'y a pas une logique pour les solides et une autre pour les fluides, une logique pour l'invariable et une autre pour le variable, une pour les corps et une autre pour la pensée. Les deux grands principes de toute logique, celui d'identité et celui de raison suffisante, ne connaissent pas d'exceptions, quels que soient les objets auxquels ils s'appliquent. La logique nous semble, par essence même, indépendante de ces objets : ses procédés dominent tout le concret, à plus forte raison le concret matériel. Un raisonnement par déduction est une relation d'idées où la solidité matérielle ne joue aucun rôle : si A est B, si B est C, il s'ensuivra toujours qu'A est C, indépendamment de la terre, des rochers, du fer, de la glace, de tous les solides, de tous les liquides et de tous les gaz, bien plus, indépendamment de tous les esprits individuels. Si, raisonnant par « induction », je m'attends aux mêmes effets sortant des mêmes causes, à des effets différents sortant de causes différentes, ce n'est pas que je solidifie les causes, même par métaphore ; c'est que j'adhère au principe de causalité, valable pour ce

1. M. Bergson. *Revue du Mois*, 10 septembre 1904.

qu'il y a de plus fluent comme pour ce qu'il y a de plus stable, valable pour tous mes changements, — par exemple mes sensations mouvantes de plaisir et de douleur, — comme pour la masse pétrifiée du Mont Blanc. « Si l'eau qui court pouvait parler », elle nous dirait qu'elle n'est pas moins soumise à la raison suffisante et au principe d'identité que l'eau glacée qui paraît immobile. De ce que nous prononçons le mot *eau* pour résumer en un concept un ensemble de changements ayant des propriétés particulières au sein de la nature, il ne s'ensuit pas que nous transformions l'eau en glace.

La géométrie même des solides, la stéréométrie de Platon, ignore, tout comme la logique, les vrais solides de l'ordre matériel et ne considère que de simples relations selon les trois dimensions de l'espace. Quand elle parle d'*arête*, c'est par métaphore, puisque ces arêtes sont simplement des droites, c'est-à-dire des distances ou intervalles vides entre des points sans dimension. *La géométrie*, si on peut ainsi parler, *désolidifie les solides*. Bien plus, dans la mesure du possible, elle les *déspatialise*, puisqu'elle ne garde de l'espace que certaines relations d'intervalles ou de dimensions : ses théorèmes sont, en réalité, indépendants des divers points : ils sont toujours vrais après transport de la figure d'un lieu dans un autre. La science de l'étendue, la logique de l'étendue, c'est la pensée dominant l'espace, alors même qu'elle étudie les propriétés purement spatiales des objets qui peuvent se trouver dans l'espace et s'y mouvoir. Que sera-ce si la pensée raisonne sur les vertus et les vices, sur le bien et le mal, sur les qualités de l'esprit, enfin sur ces lois mêmes de la logique qui sont ses propres lois ? Là elle coïncide,

au-dessus de l'étendue, avec la pensée de tous les autres êtres pensants.

D'après les principes que nous venons de poser, nous ne croyons pas que la science soit réduite à exclure de son mieux la *durée* au profit d'une représentation toute spatiale des choses. Le temps est sans doute spécifique et irréductible à l'espace, mais il ne s'ensuit nullement qu'il soit en dehors de la science, ni que celle-ci soit tout entière géométrique ou arithmétique. Si la science élimine le temps, c'est seulement du nombre des causes ou agents réels ; elle admet, comme l'implique toute *induction*, toute *déduction*, que la seule différence de temps, sans différence dans les conditions réelles et actives, n'a jamais produit et ne produira jamais le moindre changement réel. Mais elle admet tout aussi bien que la seule différence d'espace est sans réelle action, que les mêmes choses dans un lieu différent, s'il n'y a vraiment de différence que celle de lieu (pure hypothèse), sont toujours les mêmes choses et produisent les mêmes effets, tout comme un carré conserve les mêmes propriétés à Londres et à Paris.

Quant à l'entière élimination du temps que poursuivrait, dit-on, la science, elle nous semble imaginaire. Le jour où l'on éliminerait tout à fait le temps, il n'y aurait plus ni mécanique ni énergétique, parce qu'il n'y aurait plus de mouvement ni de changement ; or, c'est au changement dans le temps et au changement dans l'espace que la science s'attaque. Elle ne prétend pas aller plus loin, jusqu'aux sources initiales et intimes de l'*action* et du changement même, ni jusqu'au *sentiment* que nous avons de la vie interne ou du changement psychique ; elle n'est pas la métaphysique ; qui le

nie? Mais elle n'est pas pour cela toute abîmée dans l'espace. Elle se demande sans doute, « étant données telles conditions, *où* sera tel mobile », mais elle ajoute : *dans tel temps ;* sinon, elle ne parlerait jamais au futur. Et elle parle sans cesse au futur, loin de retourner toujours la tête vers le passé. Son métier même est de prévoir ; elle prédit que telle planète sera à tel point dans tant d'heures, de minutes et de secondes. Et ce n'est pas seulement parce que le passé lui apprend l'avenir, c'est parce que le calcul, supérieur au passé et à l'avenir, lui permet de trouver l'orbite astrale et son rapport avec la durée. Si on dit que ce n'est pas la durée *réelle*, mais la durée abstraite, nous répondrons que, à nos yeux, *il n'y a point de durée réelle :* il y a seulement *des réalités qui durent.* La science a donc raison de dire : — Ce qui constitue la réalité et l'activité est indépendant des seules différences de temps abstrait et d'espace abstrait, le temps n'agissant pas plus que l'espace. La *spécificité* du temps, que tout le monde admet (y compris les savants), n'est pas l'*activité* du temps, qu'on ne peut admettre, croyons-nous, qu'en prêtant la vie à une entité.

Nous comprenons que l'on accuse le tact et même la vue de spatialiser les objets, mais non pas qu'on en accuse le raisonnement, la logique, la pensée supérieure à l'espace et concevant l'immensité même. Que des images spatiales accompagnent notre humaine pensée jusque dans ses plus hautes opérations, il n'y a rien là d'étonnant pour un être qui vit et agit dans l'espace. Οὐκ ἔστι νοεῖν ἄνευ φαντασίας. Où sont les « intuitions » dépourvues de tout rapport plus ou moins lointain avec l'étendue ? Notre « sentiment immédiat de la vie » est-il celui d'une vie

absolument désincorporée et déspatialisée? Tout au contraire. *Aussi n'est-ce pas en nous sentant vivre que nous nous affranchissons de l'espace; c'est en nous sentant penser.*

Nous arrivons ainsi à prendre exactement le contre-pied de la théorie que nous examinons : — La fonction essentielle de l'intelligence et de la logique, conclurons-nous, c'est de retrouver, au-dessus des corps, les lois de l'intelligence toujours en action. Nous venons de voir que la pensée s'applique à des rapports qui sont entièrement dégagés de toute considération matérielle, à des rapports vrais indépendamment de l'étendue et même de la durée, à des rapports généraux ou universels qui sont la pensée se reconnaissant dans les objets ou leur imposant ses lois. *Loin donc de matérialiser, la pensée spiritualise toutes choses; loin de spatialiser, elle les affranchit, autant qu'il est possible, de l'espace comme du temps;* ce sont des *vérités* immuables qu'elle cherche au-dessus des sensations fluentes.

Des considérations psychologiques et philosophiques qui précèdent, descendons dans le domaine de l'histoire et recherchons la genèse des idées; nous verrons que l'histoire et la linguistique ne donnent pas raison à la doctrine qui matérialise la pensée et ses objets propres. Parmi les premiers mots, les verbes ont tenu la place prépondérante et ils la tiennent encore dans les langues sauvages; or, qu'expriment la plupart des verbes? Des *actions* ou des *sentiments*, qui n'ont rien à voir avec les « solides », ni avec les « outils » à la fabrication desquels, dit-on, l'intelligence serait vouée. Souffrir, jouir, sentir, désirer, espérer, vouloir, penser, tout cela est de la psychologie, non de

la géométrie ou de la stéréométrie. Tout cela exprime des états psychiques ou, si l'on préfère, des changements psychiques, non les propriétés des corps solides. Les langues primitives sont déjà riches en états d'âme, pauvres en états des corps. Bien plus, elles donnent une âme aux corps eux-mêmes ; elles placent en tout des volontés, des esprits bienveillants ou malveillants, surtout malveillants et terribles ; mais la malveillance n'a rien d'un *solide*. Le rocher qui écrase l'homme primitif lui paraît mal intentionné, comme l'ennemi qui lui lance une pierre ; c'est l'intention qu'il voit en tout et partout ; or, l'intention est une pensée, un sentiment, un vouloir. L'intelligence primitive est donc bien, comme nous l'avons dit, tournée vers les actes, états et changements intérieurs. Ajoutons que les premiers substantifs désignent des personnes, celles qui entourent l'enfant : le père, la mère, les frères, les sœurs, les compagnons, le chien même, que sais-je ? Où est en tout cela la géométrie ? Quand, chez le petit sauvage, s'éveille l'intelligence, ce n'est pas pour mesurer et compter des corps, ni pour fabriquer des outils, c'est pour lire sur la physionomie de sa mère les sentiments et pensées qu'elle peut avoir ; il épie son sourire et, s'il l'obtient, le voilà heureux. Il pleure au moindre geste de menace et de châtiment ; les gros yeux de son père l'épouvantent et, si ces yeux se radoucissent, il sent qu'il a fait ce qu'il devait faire pour être en union avec le groupe qui l'entoure. Affection ou aversion, voilà le milieu où se meut et se développe d'abord son intelligence naissante : il fait tant bien que mal de la psychologie, avant de faire de la géométrie. Et certes, ses mains menues palperont plus tard les

objets solides, toucheront les liquides ou essaieront de saisir la fumée flottante; mais ce qui l'intéresse en tous ces objets, c'est le nouveau; c'est aussi la liaison des causes et des effets, si bien que, quand il a compris quelque chose aux raisons de ce qu'il voit ou touche, il rit de plaisir. Nous l'avons déjà remarqué en étudiant l'origine des idées[1] : les besoins matériels sont loin d'absorber toute l'intelligence, même primitive; nous ne saurions donc admettre que notre pauvre pensée soit toute d'essence *utilitaire*, toute attachée aux instruments *matériels* qui doivent satisfaire nos appétits, qu'elle soit ainsi servile de nature et non libérale. Au contraire, comme l'enfant meut ses membres, saute, court, agit et joue pour agir et jouir de son action, de même il raisonne pour le seul plaisir de surprendre les raisons des choses. La petite flamme de la pensée brille d'abord pour briller et pour se sentir briller. Il y avait déjà du Pascal en germe jusque chez le dernier des enfants qui remplissaient les chars des Gaulois.

1. Voir plus haut, livre II, ch. II.

CHAPITRE XII

LES IDÉES D'UNITÉ, DE MULTIPLICITÉ, DE NOMBRE ET D'ORDRE, L'ARITHMÉTIQUE ET LA GÉOMÉTRIE

I

LES IDÉES D'UNITÉ, DE MULTIPLICITÉ, DE NOMBRE ET D'ORDRE

L'idée d'unité nous est fournie par des ensembles distincts de sensations passives qui provoquent un acte d'aperception et de discernement s'appliquant à ces ensembles. Lorsque le jeune enfant dont nous parlions tout à l'heure voit autour de lui plusieurs visages, il éprouve en face de chacun un ensemble caractéristique d'impressions ; par l'attention, il saisit cet ensemble et le distingue de tout le reste. Quand il regarde sa mère qui l'allaite, il y a devant lui et pour lui *un* visage, dont il saisit la *différence;* si plusieurs personnes l'entourent, — son père, ses frères, ses sœurs, — il y a *plusieurs* visages, dont il saisit la *ressemblance*. A l'origine, il n'en pense pas plus long : il commence par une simple distinction grossière d'unité et de pluralité.

Quelle est la raison dernière de cette synthèse aperceptive par laquelle nous faisons « de plusieurs un? » C'est que, toujours présents nous-mêmes à nous-mêmes, nous saisissons la continuité de notre existence : par la mémoire, nous la projetons dans le passé, par l'attente, dans l'avenir. Si notre

volonté de conscience ne subsistait pas et ne présentait pas une certaine identité d'elle-même avec elle-même, aucune aperception synthétique et une ne serait possible ; nous ne pourrions arrêter, en quelque sorte, l'écoulement universel ni le fixer en des unités plus ou moins stables ou provisoires. Je suis *un* pour moi-même, *un* par le rapport constant de tout ce que je sens avec ma volonté de conscience, *un* par la persistance de mon activité interne, de ma volonté toujours tendue vers quelque fin ; c'est cette activité unifiante que je prête aux objets, quand ils m'apportent un total déjà lié d'impressions prêt à se détacher sur l'ensemble des choses. Le chien qui regarde le ciel étoilé ne verra ni l'unité de chaque étoile, ni la pluralité des étoiles, parce qu'il n'y fait pas attention. Cela ne l'intéresse pas, ne lui promet la satisfaction d'aucun besoin, ne le menace d'aucune souffrance. Sa volonté de conscience reste donc endormie devant le firmament constellé. Il n'en est pas de même de l'homme : dans l'ensemble confus d'impressions lumineuses qui se détachent sur les ténèbres, il porte son attention tantôt sur un point, tantôt sur un autre. Le chien ne compte pas les étoiles, l'homme les compte. Pour le chien, il n'y a ni une étoile, ni plusieurs ; pour l'homme, il y en a une, puis deux, et ainsi de suite à l'infini. La numération est une réaction à la fois volitive, intellective et motrice ; elle est une série d'actes de volonté de conscience.

Nous ne saurions donc concéder que le nombre soit essentiellement, comme on l'a soutenu, de nature *spatiale*. L'espace nous fournit sans doute un moyen commode pour distinguer des unités séparées et pour les réunir ensuite sous une idée commune ; mais la considération spatiale est dérivée et ulté-

rieure. Le nombre *dans le temps* précède. Si un enfant éprouve d'abord un mal intense sans pouvoir le localiser, puis le plaisir du soulagement, puis un nouvel accès de son mal, puis un nouveau soulagement, il n'aura nul besoin de la conception d'étendue pour saisir ce rythme temporel : il distinguera *un* temps où il souffre, *un* temps où il ne souffre plus, *un* autre où il souffre de nouveau, etc. Les « solides dans l'espace », ici encore, n'ont rien à voir. Une douleur intense est, métaphysiquement parlant, chose plus consistante et plus réelle pour l'enfant qu'un cube ou qu'une sphère, dont il n'a cure. Il *veut* ne pas souffrir, et il *veut* jouir ; quand il souffre, il se débat et accomplit des mouvements pour repousser ou fuir : sa volonté devient motrice. A ce moment, il ne compte pas les dimensions ; il ne suit les contours rigides d'aucun objet ; il ne fait pas ombre de géométrie : il veut et il fait effort, voilà tout. Chaque moment de volition et d'effort se détacherait encore clairement sur le reste, alors même que l'enfant n'aurait ni vue, ni ouïe, ni même aucun *tact* développé. Loin d'être spatial, le nombre est psychique.

De même, nous ne saurions admettre, comme on l'a soutenu encore, que tout *ordre* soit fondé sur l'espace, que l'ordre des choses *successives*, en particulier, soit un ordre spatial. L'espace nous aide sans doute à ranger nos souvenirs, comme Guyau l'a si bien montré ; mais, quand nous passons d'une douleur intense à un état de bien-être, puis à une douleur plus intense, nous distinguons 1° un ordre de *succession* qui n'a rien de spatial, 2° un ordre de degrés d'*intensité* croissante qui n'a encore rien de spatial. L'ordre logique des principes aux conséquences, puis de ces conséquences, devenues prin-

cipes, à de nouvelle conséquences, n'a rien non plus qui se rapporte à l'espace.

II

LES JUGEMENTS ARITHMÉTIQUES ET GÉOMÉTRIQUES SONT-ILS SYNTHÉTIQUES « A PRIORI ». — LES DÉMONSTRATIONS, CONSTRUCTIONS ET DÉFINITIONS. — LA LIGNE DROITE.

Les mathématiques ont pour véritable objet, comme l'ont vu Aristote, Descartes et Leibniz, non pas des grandeurs ni leur mesure, mais des *formes* et des *situations*, conséquemment l'*ordre*, forme de la logique et de la symétrie. L'arithmétique supérieure, comme l'a dit Cournot, celle qui étudie les propriétés des nombres en eux-mêmes, n'a rien ou presque rien de commun avec l'idée de grandeur ou de quantité[1]. Les figures de géométrie offrent de même une forme et des propriétés qui ne tiennent qu'à la situation et à l'ordre. Chasles voulait, avec raison, que l'on distinguât la *géométrie des formes et situations* d'avec la *géométrie des mesures*. Dans les mathématiques en général Leibniz n'avait-il pas déjà vu une « promotion et extension de la logique » ? Il faut seulement ajouter que c'est la logique appliquée à l'ordre dans la multiplicité numérique, spatiale et temporelle. Cette logique est un mélange de synthèse et d'analyse, et il importe de faire à chacun de ces éléments sa véritable part.

Selon Kant, tout jugement arithmétique, comme $2 + 3 = 5$ est une proposition synthétique *a priori*. Selon nous, c'est une conséquence obtenue par déduction et analyse. 2, par définition, est $1 + 1$; 3, par définition, est $2 + 1$ ou $1 + 1 + 1$.

1. *Enchaînement des idées fondamentales*, t. I, p. 25.

Je puis donc remplacer 2 par 1 + 1 et 3 par 1 + 1 + 1. J'ai alors : 1 + 1 (ou 2) + 1 + 1 + 1 (ou 3) = 5. Kant objectera que l'idée de 5 diffère des idées de 2 et de 3, et même de l'idée de leur somme. Sans doute; mais c'est que l'idée de 5 est, par définition, celle de l'unité ajoutée à 4, et c'est par un raisonnement (on vient de le voir) qu'on démontre que cette définition entraîne la conséquence : 2 + 3 = 5. Quant à l'acte de l'esprit qui embrasse en une seule pensée les 5 unités pour en faire un nombre 5, c'est simplement une construction et définition, avec un mot pour aide, le mot cinq. De même, 325 + 776 = 1101 n'est nullement une proposition synthétique *a priori;* c'est la conclusion d'une analyse et d'un raisonnement déductif fondé sur le principe d'identité. En tout cela il n'y a que définitions d'idées abstraites et de mots, construction de nombres par addition de l'unité à elle-même, puis déductions et théorèmes.

Passons à la géométrie. Le théorème du triangle isocèle, si souvent cité depuis Kant, n'a, croyons-nous, rien de synthétique *a priori*. Si je joins le sommet au milieu de la base, il y a sans doute construction et, sous ce rapport, synthèse, puisque j'imagine une figure nouvelle. La ligne menée n'en a pas moins pour but d'analyser le triangle isocèle en le décomposant en deux autres triangles. Une fois cette ligne tracée, il suffit de la moindre analyse pour voir qu'elle constitue un côté commun aux deux nouveaux triangles, qui ont aussi en commun les deux côtés égaux du triangle isocèle ; quant à la base partagée en deux, elle fournit un troisième côté égal de part et d'autre. De là dérivent analytiquement l'égalité des deux triangles, l'égalité des deux angles au sommet, le caractère de bissectrice

qu'offre la ligne menée, le caractère d'angles droits qu'offrent les angles à la base, etc. Mener la ligne et réaliser de fait ces conséquences, c'est tout un : il n'y a plus qu'à analyser pour les voir s'épanouir une à une.

L'idée même de joindre le sommet du triangle isocèle par une droite au milieu de la base n'est nullement ce que M. Boutroux appelle une fantaisie de l'imagination « créatrice », ni ce que M. Poincaré appelle une « hypothèse arbitraire ». Cette idée se présentera nécessairement à tous les esprits, en vertu d'un raisonnement bien simple sur les proportions et les mesures. Il suffit de regarder un triangle isocèle pour en mesurer, par un raisonnement rapide, les divers éléments et pour s'apercevoir qu'une ligne abaissée sur la base peut le partager en deux triangles symétriques et visiblement égaux. L'idée du *milieu* de la base, étant la plus *simple*, la *première*, doit se présenter en premier lieu, en vertu d'un raisonnement rapide. Il y a une raison pour choisir tout d'abord le milieu ; il n'y en a pas pour choisir un point quelconque plus qu'un autre. Là encore, pas le moindre jeu arbitraire de l'imagination. Un enfant qui s'amuse à tracer un triangle isocèle partagera ensuite son triangle en deux, par amour naturel de la symétrie. Or, la symétrie n'est qu'une identité de rapports ou de raisons, et cette identité est l'objet d'une déduction presque immédiate.

Les *constructions* mêmes de la géométrie sont déduites des principes antérieurement posés sur la nature de l'espace, sur la possibilité d'y mener des lignes en tous sens, sur les rapports nécessaires qui relient ces lignes, etc. Le géomètre ne construit rien sans raison ; il ne fait aucune hypothèse sans

raison ; il déduit ses hypothèses mêmes de principes non hypothétiques. Les définitions de la géométrie sont déjà des théorèmes ayant pour principes les propriétés essentielles de l'espace et la possibilité d'y tracer toutes les lignes, à commencer par les plus simples et les plus élémentaires, lignes droites, angle, triangle, carré, cercle, etc. Une définition doit être démontrée possible et nécessaire ; elle est donc *déduite*.

Quand on définit la droite « le chemin le plus court d'un point à un autre », Kant remarque qu'on fait la synthèse de la *forme* et de la *quantité*. Oui ; mais, selon nous, c'est la forme seule qui devrait entrer dans une définition vraiment primitive : ou, si la définition proprement dite de la droite est impossible, dans la caractérisation primitive. La droite a pour qualité essentielle d'être l'intervalle le plus *simple* entre deux limites, d'une simplicité telle que deux points suffisent à déterminer la ligne dans toute son étendue, fût-elle prolongée à l'infini. C'est cette simplicité qui nous semble la vraie caractéristique de la droite et qui en fait la ligne *élémentaire* ou vraiment première. Et cette simplicité, à son tour, résulte d'une *identité* ou d'une *constance* qui, selon la définition célèbre d'Euclide, consiste en ce que la ligne droite tout entière est, dans sa forme et sa situation, toujours identiquement placée par rapport aux points qu'on peut prendre sur elle. Prenez deux points quelconques, la ligne entière ne change pas de forme ni de situation par rapport à ces points ; elle conserve les mêmes relations d'ordre, dans l'espace, la même loi spatiale. On a prétendu trouver dans cette belle définition d'Euclide un cercle vicieux. Nullement. Elle exprime ce que nous disions tout à l'heure : l'identité fondamentale et la

simplicité constante d'une ligne que deux de ses points déterminent en son infinitude. Quant à l'*unicité* de la ligne droite, qui fait que, par deux points, on n'en peut faire passer qu'une, elle vient précisément de ce que la droite est la seule ligne qui, au point de vue qualitatif, présente le *maximum* de simplicité, n'ayant besoin, encore une fois, que de deux points pour être entièrement déterminée à l'infini [1].

Maintenant, pour passer de la qualité et de la forme à la quantité, il y a entre deux points une ligne quantitativement plus *petite* que toutes les autres, et c'est la droite ; mais le *chemin* plus ou moins *court* à effectuer dans le *temps* et même dans l'espace n'exprime qu'une conséquence. Le *plus petit* et le *plus grand* sont une question de mesure et de quantité, que nous ajoutons (non pas *a priori*, mais *a posteriori*) à la question de figure et de qualité, mais qui ne devrait pas entrer dans la définition ou caractérisation première [2]. Cette propriété nouvelle de *plus courte* ou de *plus petite*, qui appartient à la ligne droite, résulte analytiquement de sa *forme* simple et de la *position* réciproque de ses points, par rapport auxquels la position de la ligne entière reste invariable. La quantité dérive ici de la qualité, de la figure dans l'espace. Il est possible que nous ne puissions pas déduire, par voie de raisonnement exprès, la *petitesse maxima* de la forme *droite ;* (encore a-t-on fait cette déduction) ; il n'en reste pas moins vrai que cette petitesse est *incluse* dans la forme, si bien qu'un coup d'œil fait saisir à la

1. Cette unicité est vainement niée par Riemann, qui, donnant le nom de droites à des courbes, peut naturellement en placer plusieurs entre deux extrémités.

2. Une vraie définition est d'ailleurs impossible ici, par cela même que la droite est la ligne *simple*.

fois la *direction* et, comme conséquence, la *petitesse maxima* de la ligne qui joint les deux points, par rapport à toute autre ligne imaginée pour les joindre. En d'autres termes, à la considération primitive de la *forme* et de la *position*, ajoutez une considération nouvelle, celle du *mouvement dans l'espace et dans le temps*, la qualité de *ligne la plus élémentaire et la plus simple* entraînera la quantité de *longueur la plus courte*. Ne sait-on pas qu'un mouvement curviligne est un changement continuel de direction suivant une ligne qui n'est nullement déterminée par les deux seuls points de départ et d'arrivée ? Une ligne courbe est le lieu géométrique de certains points jouissant tous d'une certaine propriété par rapport à un ou plusieurs autres points ; ainsi deux points quelconques de la circonférence jouissent de la propriété d'être également distants d'un troisième point, le centre. Comment leur assimilerait-on le rapport intime des points dans la ligne droite, qui fait, pour revenir encore à Euclide, que deux quelconques d'entre eux sont toujours *dans la même position* que n'importe quels autres points par rapport à *la ligne tout entière*.

Telles sont les raisons *logiques* de la prétendue synthèse *a priori*, comme aussi du prétendu « choix arbitraire de la droite » comme mesure. La droite est la première et nécessaire dimension de l'espace : elle est *la longueur*, — non pas *une* longueur, mais la longueur même, la longueur dans sa pureté, la seule que nous puissions concevoir comme vraie longueur, la seule à laquelle nous rapportions toutes les autres, la seule qui puisse, en prenant certaines directions différentes, devenir largeur et profondeur, exprimant ainsi les trois seules dimensions de

l'espace concevables pour nous. Or, on ne peut, en géométrie, prendre pour point de départ théorique ou pratique le complexe et le changeant, par exemple une courbe, au lieu du simple et de l'identique ; de là le triomphe logique de la droite en géométrie. De là aussi la vraie raison pour laquelle elle sert de *mesure* et de mesure *commode*. On ne mesure pas le simple avec le complexe, mais le complexe avec le simple ; on ne mesure pas l'élément avec le tout, mais le tout avec l'élément ; la ligne déterminée par deux points peut seule être l'élément. Les vrais géomètres ne font rien, n'affirment rien, ne supposent rien sans des raisons plus ou moins explicites ; leurs postulats mêmes se déduisent de la représentation de l'espace telle qu'elle existe en nous et qui est la condition de la représentation des corps. Quels pauvres géomètres seraient des géomètres utilitaires, tout comme des sculpteurs utilitaires seraient de pauvres sculpteurs !

III

LA GÉOMÉTRIE ET LE MOUVEMENT. FAUSSETÉ DE L'EMPIRISME GÉOMÉTRIQUE

Le combat contre la pensée, au profit de l'action, de la pratique et du mouvement, a pénétré jusque dans la géométrie, où la pensée triomphait jadis sans conteste. Selon Maxwell, la géométrie serait dérivée de la théorie du mouvement. A l'en croire, la géométrie n'étudierait vraiment que le processus au moyen duquel des figures sont tracées dans l'espace. Une ligne, dit-il, n'est pas un trait sur le tableau, qui puisse être appelé aussi bien BA que

AB ; elle est, au contraire, « la voie » d'un mouvement de A vers B. — Cette dernière réflexion met à nu deux choses : une confusion et un cercle vicieux. La confusion consiste à prendre la manière psycho-physiologique dont nous concevons, nous, une ligne pour la ligne géométrique elle-même. Quant au cercle vicieux, il enserre toute la théorie de Maxwell. En effet, pour exécuter un mouvement, il faut d'abord une « voie » possible dans l'espace, avec point de départ et point d'arrivée, et cette voie est précisément la ligne ; celle-ci est donc indépendante du mouvement réel et reste la même en sa forme, en sa situation, en sa qualité, en sa quantité, qu'on la parcoure de A à B ou de B à A. Le géomètre n'a pas à s'occuper du bout par lequel on commence. Ses théorèmes font abstraction de tous ces détails étrangers. Les procédés au moyen desquels les lignes sont tirées dans l'espace n'entrent pas plus dans les théorèmes que les échafaudages dans l'édifice une fois construit.

Cela ne veut pas dire qu'on ne puisse, qu'on ne doive étudier géométriquement les mouvements qui engendrent les figures. Nous n'ignorons pas que, de purement statique qu'elle était chez les anciens, la géométrie est devenue encore, chez les modernes, dynamique ou cinétique. Sous ce dernier rapport, une courbe plane peut être décrite par le mouvement d'un point, et l'équation algébrique nous apprend ce qu'est le tracé de la courbe à chaque moment. C'est alors l'histoire et la genèse de la courbe *au point de vue cinématique*. En s'élevant à cette géométrie nouvelle, Descartes a retrouvé et géométriquement analysé, sous des formes abstraites, le procédé concret par lequel nous imagi-

nons et traçons les figures. Nous finissons, après éducation, par embrasser un cercle d'un coup d'œil ; mais, à l'origine, nous ne nous sommes *représenté* le cercle qu'en le traçant avec notre œil, en parcourant la circonférence tout entière pour en faire le tour et en mesurant de l'œil l'égalité des rayons. Tant que nous n'avons pas agi et mu, nous ne pouvons *penser* la courbe, ne l'ayant pas *réalisée*. Une idée étant une action, une idée de circonférence est, comme nous l'avons maintes fois répété, une action motrice traçant imaginativement une circonférence. L'enfant et Descartes, comme deux extrêmes, se touchent : tous deux apprennent en *faisant*. On peut donc et on doit étudier scientifiquement les *rapports* du mouvement aux figures, c'est-à-dire à toutes les lignes et conditions spatiales sans lesquelles il serait impossible.

Les modernes ont généralisé encore la méthode. La géométrie du mouvement est devenue la géométrie de la *transformation*, la notion de transformation étant considérée comme une généralisation de l'idée de mouvement. On regarde telle surface comme engendrée par une courbe qui se déplace en se déformant. La conception cinématique de la théorie des surfaces a été précisée par l'emploi du trièdre. L'étude de la surface est alors ramenée à celle du mouvement d'un certain trièdre, et ce sont les propriétés de ce mouvement qui, dans cette forme de géométrie, définissent les éléments géométriques essentiels.

La géométrie cinétique nous montre ainsi comment peuvent *se révéler* les propriétés géométriques dans l'acte même du mouvement. Il s'ensuit que la cinématique peut engendrer une géométrie.

Oui, mais c'est qu'elle la renfermait déjà dans son sein ; c'est qu'elle impliquait d'avance toutes les propriétés des lignes ou surfaces, dont elle ne nous fournit que la *maïeutique*. Le mouvement est un changement de rapports qui a pour condition tout un ensemble de rapports fixes, dont les plus essentiels se révèlent à nous dans le mouvement même. Sans ces rapports, qui sont constants, le changement dans l'espace ou mouvement serait impossible. Il y a donc une *logique de l'ordre, de la forme et de la quantité* qui domine la *cinématique* même, quoique cette logique puisse, pour nous, se dégager de la mécanique appliquée au tracé des lignes, des surfaces et des volumes.

Qu'un Josué nouveau arrête non seulement le soleil, mais les étoiles et les mouvements de l'univers entier, qu'il fixe à jamais le monde tel qu'il est dans l'immutabilité, tous les rapports géométriques possibles n'en subsisteront pas moins. Bien plus, le mouvement *géométrique* subsistera, je veux dire le déplacement idéal des figures, leur superposition idéale, leur succession idéale, sans que le temps intervienne et prenne place parmi les considérations de la pensée. Tout attribuer au mouvement, en géométrie, c'est oublier que le mouvement lui-même n'est rien sans *règle* et que c'est cette règle qui importe. Par exemple, la règle du mouvement de mon compas, pour décrire un cercle, c'est l'égalité des rayons ; donc c'est cette égalité, non le mouvement par lequel je la réalise qui définit la circonférence.

Les géomètres grecs se sont gardés d'introduire des considérations de mouvement, de temps, de nombre, de quantité même dans la géométrie proprement dite et statique ; ils s'en sont tenus aux con-

sidérations de forme, comme s'y tiendrait un Phidias qui, en admirant la belle simplicité et la symétrie d'une forme féminine, se moquerait du temps et du mouvement. Si les Grecs revenaient au monde, ils distingueraient dans la géométrie dynamique des modernes, 1° ce qui rentre dans la géométrie proprement dite, 2° ce qui n'est que géométrie appliquée au mouvement, ou mouvement appliqué à la géométrie.

Leibniz avait raison de dire que la géométrie relève du seul principe de contradiction appliqué à la représentation spatiale, tandis que la mécanique contient des éléments qui échappent à l' « imagination », c'est-à-dire à la représentation spatiale. Ces éléments sont la masse et, par suite, la force vive. Chasles, qui protestait contre l'intrusion exagérée de l'arithmétique et de l'algèbre en géométrie, admirait à bon droit la définition de la géométrie qu'on trouve dans Boèce : « C'est la science de la grandeur immobile, la description contemplative des *formes*, par laquelle on a l'habitude de rendre claires les *limites* de chaque objet. » *Disciplina magnitudinis immobilis, formarumque descriptio contemplativa, per quam uniuscujusque rei termini declarari solent.*

Dans les « déplacements », la géométrie a pour but de découvrir les « invariants ». Toute catégorie de transformations et de déplacements qui possède des invariants forme un *groupe*, au sens de Sophus Lie, et, inversement, tout *groupe* possède un certain nombre d'invariants qui le caractérisent. La géométrie a donc bien pour objet propre des rapports *invariables* dans l'espace, qui rendent eux-mêmes les variations possibles. On objecte que la géométrie postule la possibilité de mouvoir et

transporter les figures dans l'espace sans que les invariants subissent de modification, sans que les lignes, les angles, etc., soient altérés. Mais ce *transport*, nécessaire à la *superposition*, est lui-même une conséquence des définitions et axiomes, ainsi que de la nature de l'espace supposé absolument vide. A vrai dire, on ne transporte rien, on ne meut rien : on *déduit* de la nature de l'espace la possibilité de deux figures identiques en deux lieux différents, et on les *compare* en leurs éléments identiques.

Sans doute l'étude des déplacements et de leurs groupes est utile, elle est même nécessaire ; il faut tout étudier, il faut prendre les problèmes par tous les bouts et, quand on a résolu un problème, en poser un autre ou poser le même sous une autre forme, dans d'autres relations : tout s'implique, tout est dans tout. Malgré cela, la figure est la figure, le mouvement est le mouvement, et la figure est, en elle-même, indépendante du mouvement, lequel, au contraire, dépend de la figure et de l'espace.

Allons plus loin. C'est précisément cette *indépendance de la figure par rapport au mouvement* qui est la base de la géométrie, loin que la géométrie ait le mouvement pour base. Bien plus, la géométrie établit des rapports indépendants des points *particuliers* de l'*espace* et du *temps* où ils peuvent se produire. Deux lignes égales sont la *même* ligne en deux endroits différents ; égalité, c'est identité après abstraction du lieu et du moment. Deux triangles égaux sont le même triangle en deux endroits, le même triangle répété deux fois. On a cependant prétendu que le nerf de la démonstration géométrique est la *superposition*, qui implique le *mouvement* dans l'es-

pace. — Qu'est-ce que l'égalité géométrique ? demandent à ce sujet M. Poincaré et ses partisans. « Deux figures sont égales quand je puis les superposer. » — Oui, mais la superposition n'est qu'une vérification de l'égalité préexistante, et celle-ci consiste dans des identités de rapports indépendantes du procédé mécanique appelé superposition. On nous dit encore que superposer, c'est déplacer, ce qui suppose qu'on peut déplacer les objets sans les déformer, et, en conséquence, dit M. Bergson, que les objets sont des corps solides aux arêtes rigides. — Mais, si nous n'avions jamais connu que des fluides, serait-il donc impossible d'être géomètre et d'entrer dans l'école de Platon : μηδεὶς εἰσίτω ? S'il n'y avait pas de corps solides dans la nature, n'y aurait-il plus de géométrie ? Les figures qu'on superpose n'ont rien à voir avec la dureté des corps. Les distances AB, BC, CD, qui constituent un triangle, n'ont rien de commun avec la question de savoir entre quels corps concrets, solides ou fluides, se trouvent ces distances invariantes. En outre, le raisonnement de l'empirisme géométrique nous semble un cercle vicieux. Comment savons-nous que des corps sont solides, par exemple deux planches rectangulaires ? C'est parce que nous jugeons qu'il y a des relations invariables dans l'espace entre leurs points, entre leurs lignes, entre leurs surfaces, relations indépendantes de leur position en tel lieu ou en tel autre. Nous interprétons géométriquement la dureté des corps. N'y eût-il que des liquides ou des gaz, n'y eût-il qu'un océan d'éther ballotté par une tempête éternelle, l'esprit concevrait encore des points, des intervalles entre ces points, des surfaces et des volumes. Un genre de vie éthéré ne changerait rien à nos théorèmes. Y a-t-il rien de plus fluent et de

plus fuyant que la durée? Nous y établissons pourtant des points de repère. Nous pouvons, *grosso modo*, mesurer le retour à intervalles sensiblement égaux de certains sons, de certaines douleurs internes. Dire que la géométrie dépend des solides durs revient à dire, croyons-nous, qu'elle dépend de la couleur des objets ou de leur son.

Quant à la superposition, dont M. Poincaré et tant d'autres font la base de la géométrie, c'est un procédé d'exposition ; ce n'est pas la vraie *raison* inhérente à une preuve. Cette raison est indépendante du mouvement et du transport dans l'espace ; elle consiste dans ces rapports d'ordre ou d'identité qui, nous l'avons vu, subsistent indépendamment de toute superposition et qui, seuls, *rendent la superposition possible comme conséquence*. Considérez, par exemple, le théorème selon lequel, si un triangle a deux angles égaux, les deux côtés opposés sont égaux. Les modernes, comme grisés par l'idée de mouvement matériel, ont cru devoir imaginer ici une démonstration fondée sur le *retournement* de la figure. Prenons, disent-ils, un triangle ayant deux angles égaux et retournons-le à l'envers ; la figure n'a pas changé. Ou encore, on imagine deux triangles, dont le second est le premier retourné, puis on place le triangle retourné sur l'autre et on remarque que son sommet va tomber au point A, qui est le sommet du premier triangle. Selon nous, ce n'est là que le corollaire d'une rapide opération logique par laquelle on compare et identifie des conditions communes aux deux triangles, pour en déduire une conséquence également commune aux deux. C'est une méthode de *substitution par voie d'identités*.

Quand je considère un triangle dont les angles

à la base sont égaux, je déduis, sans aucun mouvement de superposition et encore moins de retournement à l'envers, que l'intervalle à l'extrémité duquel un des côtés formant un certain angle avec la base doit rencontrer l'autre côté est déterminé par l'angle que celui-ci forme lui-même avec la base. Les angles à la base étant égaux de part et d'autre, des conditions absolument identiques entraînent des conséquences identiques. Placez le triangle isocèle sous les yeux d'un enfant, sans retournement à l'envers, il mesurera directement du regard les deux angles à la base, il en admettra l'identité ; il comprendra que les deux côtés CA sont inclinés absolument de la même manière sur la base et que le point de rencontre doit être à égale distance pour les deux côtés, les conditions initiales étant identiques de tous points. L'égalité des côtés lui paraîtra *se déduire* de l'égalité des angles, dont elle est fonction, sans aucun besoin de mouvement ni de retournement. C'est cette égalité des angles qui est la vraie *raison logique* et explicative de l'égalité des côtés. Tout le reste est un appel à des conséquences ultérieures, étrangères, mécaniques et presque physiques, à des notions d'envers et d'endroit, de transport de gauche à droite, etc. Un nouveau Platon et même un nouveau Descartes dirait : — Je ne veux pas savoir s'il a jamais existé un mouvement matériel dans l'univers, encore moins un animal ayant une gauche et une droite ; la figure est là, immobile et invariante pour l'éternité ; elle est là avec ses deux angles égaux qui entraînent logiquement les deux côtés égaux ; je n'ai pas besoin d'autre raison que l'éternelle identité des conséquences dans l'éternelle identité des principes.

Examinez les autres théorèmes de géométrie où la superposition joue un rôle, vous verrez qu'elle est toujours un procédé dérivé, un corollaire, pour mettre en évidence des rapports d'identité et de symétrie qui la dominent et la justifient. Si deux triangles quelconques, qui ont un côté égal adjacent à deux angles égaux, sont égaux, c'est pour les mêmes raisons que tout à l'heure : l'inclinaison des deux côtés étant identique dans les deux triangles, le point de rencontre des côtés doit être également identique de part et d'autre, parce qu'il est uniquement fonction des deux angles. Toutes les promenades de triangles les uns sur les autres, toutes les embrassades de triangles sont de simples conséquences ; elles ne sont pas les raisons explicatives tirées de la constitution interne des figures, de l'ordre, de la symétrie et de la liaison de leurs parties, de l'identité de leurs rapports. Si deux triangles qui ont un angle égal compris entre deux côtés égaux sont égaux, c'est encore pour les mêmes raisons. Toutes les conditions initiales sont identiques ; comment voulez-vous que, entre les deux extrémités des deux côtés égaux et également inclinés l'un sur l'autre dans les deux triangles, se produise miraculeusement une distance différente, un troisième côté inégal? Son inégalité contredirait l'égalité de toutes les autres conditions dont il dépend. Je m'appuie, au fond, sur les lois communes de la déduction et de ce qu'on nomme l'induction : les mêmes antécédents entraînent les mêmes conséquents ; il n'y a ni changement de conséquence logique sans changement de principe, ni changement de résultat réel sans changement de conditions réelles. Nous sommes en plein dans le royaume de l'identité et de la raison suffisante : nous avons

affaire à la « caractéristique universelle », aux rapports logiques et ordinaux, non aux rapports mécaniques et physiques.

Bien plus, la superposition géométrique elle-même, qui a l'air d'être un mouvement, est au contraire, selon nous, une nouvelle affirmation de l'*indépendance de la figure par rapport au mouvement ;* elle ne semble faire appel au mouvement que pour l'*éliminer en réalité.*

En résumé, il semble que, malgré leurs belles découvertes, bien des géomètres contemporains, quand ils veulent philosopher sur la géométrie, se fassent illusion à eux-mêmes, méconnaissent leurs propres manières de procéder, les rabaissent à un empirisme terre à terre. Ils sont en réalité des logiciens et logisticiens subtils, condensant une masse de raisonnements dans une prétendue *intuition* sensible. Ils confondent leurs marches et contremarches avec les procédés réels des choses, leurs moyens de mesure et de contrôle avec les rapports d'identité ou de similitude qui existent entre les figures mathématiques. Ils ont beau traiter Euclide et les Grecs avec quelque dédain, les mathématiciens hellènes avaient, croyons-nous, un profond sentiment de la rigueur logique et mathématique ; moins mécaniciens et moins physiciens, ils étaient plus géomètres ; ils pensaient que, pour comprendre une figure, il faut la regarder elle-même dans les liens de ses éléments internes, et non regarder à côté. Ce n'est point le compas ou la corde tendue qui fait le cercle ; c'est la possibilité et la nécessité de cercle qui rend possible l'usage du compas ou de la corde. La circonférence n'est pas vraiment engendrée par le mouvement tournant d'une ligne ;

elle est un produit tout logique, tout ordinal, tout symétrique : étant donné un centre, je peux et dois *concevoir* une série de points à égale distance de ce centre et formant une courbe continue. La possibilité du cercle est un théorème et sa définition est une conséquence de ce théorème. Répétons-le donc, le cercle éternellement présent à une pensée, sans avoir été tracé dans le temps, serait encore le cercle ; il serait même le vrai cercle, constitué par des relations fixes et immuables de ses éléments, malgré la mobilité de tous les compas entre toutes les mains humaines. Est-ce à dire que la géométrie soit la science du *repos ?* Non, elle ignore le repos comme le mouvement ; elle ignore aussi le temps, qui n'apparaît que dans la cinématique ; elle est toute à l'espace et à ses déterminations possibles. Elle est prédynamique et aussi pré-statique, parce qu'elle est la logique de l'ordre régissant les coexistences dans l'espace. Elle est la première et la plus faible matérialisation de la pensée ; elle ne mêle rien de contingent à ses lois nécessaires. Les « hypothèses » mêmes dont elle part sont des thèses imposées par la nature de la représentation spatiale et de son objet ; elles sont, encore une fois, *déduites* de la nature de l'espace ; elles ont en elles-mêmes un caractère de nécessité, quoique les esprits humains ne les aient pas tout de suite découvertes ni formulées dans leur ordre véritable. De ce que nous ne pouvons pas expliquer pourquoi il y a de l'espace et pourquoi, en fait, nous le concevons, il ne s'ensuit nullement que l'espace soit contingent et que notre conception soit elle-même contingente. Notre déterminisme mental est sous la dépendance du déterminisme des choses et, en dehors de ce double déterminisme, il n'y a rien

pour nous de positivement concevable ni de saisissable. Tout, dans les mathématiques, doit donc être déterminé nécessairement, raisonné et raisonnable. Le rôle de l'expérience, le rôle de la volonté et de la convention, le rôle du nominatisme, tout cela y est nul ou devrait y être nul, si les géomètres étaient meilleurs logiciens, s'ils savaient mieux mettre en lumière les vraies raisons explicatives de tout ce qu'ils affirment, supposent, construisent, définissent et démontrent. Pas un mot ne devrait sortir de leur bouche qui ne fût un arrêt théorique, non un « service » pratique[1].

1. Les physiciens qui ne sont pas géomètres vont plus loin encore que les géomètres empiristes. Le Dr Gustave Le Bon a dit que, pour rendre plus exacte les définitions classiques de la géométrie, il faudrait dire : — « *Point* », figure géométrique à trois dimensions, toutes assez petites pour pouvoir être négligées dans les calculs. *Ligne* droite : Figure géométrique à trois dimensions dont deux sont assez petites pour pouvoir être négligées dans les calculs, etc.. » Que penseront les géomètres de cette géométrie qui supprime l'idée du point, celle de la ligne droite, celle du plan, etc. ? M. Le Bon en conclut que par deux points, c'est-à-dire par deux petits volumes, on peut mener plusieurs parallèles à une droite. Si c'était là la géométrie non-euclidienne, son établissement serait commode. Quant aux logiciens, ils n'admettront pas qu'une distance, résidu de l'abstraction, se ramène à un volume, pas plus que ne s'y ramène le point, autre limite de l'abstraction.

LIVRE TROISIÈME

VALEUR THÉORIQUE ET PRATIQUE DE LA PENSÉE COMME CONSCIENCE DU RÉEL ET PRODUCTION DU RÉEL. LES NOUVELLES ÉCOLES ANTI-INTELLECTUALISTES

CHAPITRE PREMIER

VALEUR THÉORIQUE ET PRATIQUE DE LA PENSÉE SELON L'ÉVOLUTIONNISME A FACTEURS PSYCHIQUES

I

L'ÉVOLUTIONNISME A FACTEURS PSYCHIQUES DANS LA PSYCHOLOGIE

Tout système purement intellectualiste se perd dans une considération de l'objectif qui ne laisse subsister que des choses plus ou moins extérieures et des rapports plus ou moins extrinsèques, sans montrer le fond qui anime ces objets et encore moins la vie du sujet même. D'autre part, tout système purement volontariste et sentimental se perd dans une considération exclusive du subjectif, qui fait s'évanouir à la fois la réalité et la vérité objectives. Aussi nous a-t-il toujours semblé essentiel de nous élever au-dessus des deux contraires. Malheureusement, c'est le sort de toutes les doctrines synthétiques d'être interprétées en un sens partiel et inexact ; la tâche de ceux qui les ont adoptées est donc de rétablir sans cesse l'intégralité du point de vue qu'ils considèrent comme essentiel à la philosophie. Il s'agit pour eux de bien autre chose

que d'une doctrine personnelle : la vraie question, tout impersonnelle, est de savoir si la synthèse indissoluble de la pensée et de l'action ne doit pas être énergiquement maintenue en face des systèmes qui tendent à les séparer. Ces systèmes prétendent faire s'incliner la Pensée devant le Sentiment, l'Intuition, la Foi, comme le fier Sicambre devant le prêtre, plus orgueilleux au fond que lui ; c'est donc la Pensée même qui est en cause ; c'est elle qu'il importe de défendre.

Avant d'aborder de front cette défense, faisons un peu d'histoire. La grande lutte entre le déterminisme et la contingence a dominé tout le mouvement philosophique en France depuis quarante ans. On a vu les philosophes se diviser en deux camps : ceux qui admettent l'intelligibilité radicale, ceux qui soutiennent l'inintelligibilité radicale. Pour les premiers, tout ce avec quoi nous sommes ou pouvons être *en rapport* (le reste est x), tout ce qui est *immanent* a des raisons adéquates, quelles qu'elles soient, et soutient une relation quelconque avec la pensée, avec la conscience, avec la volonté de conscience ; de plus, tout changement qui se produit en nous ou hors de nous est explicable, je ne dis pas selon des lois *mécaniques*, comme on le répète obstinément, mais selon des lois, *quelles qu'elles soient ;* rien n'arrive fortuitement, ni arbitrairement, ni de telle manière que le contraire eût pu arriver aussi bien, toutes choses égales d'ailleurs. Le déterminisme de l'intelligibilité universelle, ainsi entendu, n'exclut pas l'auto-déterminisme ; il le rend au contraire possible. Il n'exclut pas la liberté morale bien comprise : il montre seulement que « l'intelligence en est l'âme ». Pour les partisans de l'inintelligibilité, de l'irra-

tionalité radicale, il y a des commencements absolus, des événements dont le contraire est possible dans les mêmes conditions de temps, de lieu, d'action et de réaction mutuelles ; il y a des actes dont nul ne peut assigner la raison suffisante et *adéquate*, des actes qui débordent leurs raisons d'être et leurs causes mêmes, sans que personne puisse dire pourquoi ni comment : chacun de ces actes a pour devise : *ego sum qui sum*. Ce sont autant de petits Jéhovahs. Et non seulement la contingence, comme possibilité simultanée des contraires ou comme effet inadéquat aux causes, existe chez l'homme, mais elle existe dans la nature même : les *lois* n'en sont que des effets solidifiés, cristallisés pour un temps plus ou moins long au sein d'une masse fluente, indéterminée et indéterminable.

Dès l'année 1872, la thèse sur la *Liberté et le Déterminisme* proposait d'introduire dans le problème un élément nouveau. Elle montrait comment l'*idée* de volonté libre *réussit* dans la *pratique*, se *vérifie* pratiquement *pro tanto ;* comment la croyance à la liberté est *cause* de sa *progressive* réalisation ; comment l'idée manifeste ainsi une part de *vérité* avec une part d'*actualité*. En même temps se trouvait établie l'*utilité*, la *nécessité* de cette idée d'indépendance pour poser notre *moi* en face des autres et surtout pour le libérer des fatalités extérieures en l'unissant à autrui. On soutenait dans ce livre que la connaissance : 1° constitue elle-même pour sa part son *objet* et en fait ainsi une idée ; 2° que, produit de l'activité, l'idée enveloppe elle-même une activité *modificatrice des choses*. Il est difficile de voir en cette doctrine un rationalisme abstrait, se dupant lui-même au mirage des concepts. M. Boutroux, dans son *Rapport sur les Philosophes en France*

depuis 1868, a cependant classé la philosophie des idées-forces parmi les doctrines « intellectualistes » et purement « rationalistes ». Or, loin d'admettre le pur intellectualisme, la thèse sur la *Liberté et le Déterminisme* avait établi que les « fonctions intellectuelles, ordinairement attribuées à des facultés spéciales et essentiellement distinctes de la volonté même, s'expliquent en grande partie par la *volonté* consciente de sa *puissance indéfinie* et de ses *actes* plus ou moins limités ». L'infériorité de nos actes effectifs par rapport à notre *puissance* efficace, la dépendance de l'action déterminée, qui la rend inadéquate à l'action déterminante, tout cela, disait-on en ce livre, « donne à notre activité sentante et consciente le caractère d'une *tendance* toujours incomplètement réalisée, d'un *effort*, d'une aspiration ou d'un *désir*[1]. » Dès lors, il n'y avait plus besoin de rien ajouter pour obtenir l'opération préliminaire de tout travail intellectuel : l'attention. De l'attention, le passage était facile aux diverses opérations intellectuelles, qui s'expliquaient par la conscience de la volonté et de son déploiement ; « l'affirmation », comme on l'a déjà rappelé plus haut, était « l'*élan* par lequel je tends à persévérer dans une direction quelconque » ; l'induction était une énergie subjective produisant croyance : « la volonté, disait-on, ressemble à la *force* d'un courant, et la croyance à sa *vitesse* ; l'une engendre l'autre : croire, au fond, c'est sentir sa *puissance de vouloir et d'agir*, c'est en faire à la fois l'*exertion* et l'*assertion*... Si tout pouvait dépendre de moi, je tiendrais pour ainsi dire à ma disposition la *vérité* des choses avec leur *réalité*. » Ainsi, loin d'être un pur intellectualisme, cette doc-

1. *La Liberté et le Déterminisme*, 1re édit., 1872, p. 128 à 133, 140 à 145.

trine marquait la franche introduction du point de vue dynamiste et volontariste dans la psychologie. N'était-ce pas là, d'ailleurs, la naturelle conséquence de ces « Etudes platoniciennes » où les Idées transcendantes de Platon avaient été ramenées à des idées immanentes, actives au sein de notre volonté consciente?

L'auteur du mémorable *Essai sur les Données immédiates de la conscience* (1889), rapprocha pourtant la théorie des idées-forces de la théorie à la fois idéologique et mécaniste de l'associationnisme. Après avoir montré comment Stuart Mill et Bain mettent en balance les plaisirs et les peines, « comme autant de termes auxquels on pourrait attribuer, au moins par abstraction, une existence propre », M. Bergson ajoutait que l'auteur de la *Liberté et le Déterminisme* n'hésite pas « à faire de l'idée de liberté elle-même un motif capable d'en contre-balancer d'autres ». Or, — il n'est que juste de le remarquer quand on fait de l'histoire, — avant les belles pages de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* où l'on oppose à l'associationnisme la continuité et la pénétration mutuelle des faits de conscience, *la Liberté et le Déterminisme* avait déjà décrit cette « pénétration » de nos divers états et l'avait même étendue aux diverses consciences, en les représentant comme pénétrables l'une à l'autre. « Ce qui semble s'accomplir dans trois *facultés* différentes, y disait-on, est au fond la même activité motrice tendant à persévérer et à croître, tendant à devenir complète, objective et extérieure, d'incomplète et de subjective qu'elle était d'abord[1]. » Pareillement, les divers motifs et idées étaient représentés comme

1. *La Liberté et le Déterminisme*, 2e édit., page 98.

« la *même activité* tendant à s'extérioriser, sous des influences différentes et dans des directions différentes, ce qui introduit des différences de *tendances* et, conséquemment, de *forces psychiques* ». Plus tard, *l'Évolutionnisme des idées-forces* mettait la théorie déjà soutenue dans *la Liberté et le Déterminisme* en un frappant contraste avec celles de l'école anglaise et de Herbart. La doctrine des idées-forces, y disait-on, peut être interprétée en deux sens très différents, selon que la force attribuée aux idées et états mentaux est conçue « comme celle *d'objets* divers agissant les uns sur les autres », ou « comme celle d'un *sujet* capable d'*appétition* et *agissant sur des objets* ». La première théorie est celle des associationnistes et de Herbart. « Les associationnistes se figurent les idées comme des forces distinctes et même comme des atomes distincts. La théorie de l'association aboutit ainsi à des *séries* d'idées *discrètes*[1]. » L'*Evolutionisme des idées-forces* insistait sur les deux défauts essentiels de l'école associationniste : 1° Elle a divisé la vie mentale en parties discrètes et elle a donné à chaque idée « une sorte d'existence *statique* », indépendante de tout le reste ; 2° elle a associé les idées selon des lois « toutes *mécaniques* », sans pénétrer jusqu'aux tendances appétitives et motrices qui se retrouvent sous ces idées. Dans l'*Evolutionnisme des idées-forces* non moins que dans la *Liberté et le Déterminisme*, on protestait contre une telle conception, et on le faisait dans des termes analogues à ceux que d'autres ont employés depuis. Tant que l'imagination se figure, y disait-on, « les idées comme des sortes d'empreintes immobiles, de *repro-*

1. Ce sont ces séries que M. Bergson devait lui-même comparer plus tard si ingénieusement aux perles d'un collier, dans l'*Evolution créatrice*.

ductions photographiques, toute notion d'un *dynamisme psychique*, c'est-à-dire d'une action mutuelle des faits psychiques capable de faire apparaître l'un et disparaître l'autre, en un mot toute notion d'idées-forces devient inconcevable[1] ». Mais « cette façon exclusivement *statique* de représenter les idées et faits de conscience est une métaphore matérialiste que le psychologue n'a pas le droit d'ériger en principe ». Ainsi était rejetée la conception *photographique* de la pensée, qu'on a, depuis l'invention ultérieure du cinématographe, appelée conception cinématographique. Et le même livre aboutissait à conclure que la théorie anglaise de l'association des idées et la théorie allemande du conflit des idées, en paraissant douer de forces diverses les idées diverses, « *leur retiraient en réalité l'énergie véritable* » ; car, tout devenant *représentation* et la représentation n'étant que l'*expression du dehors* dans le dedans, « la force qui semblait appartenir aux idées appartient réellement aux seuls objets, dont le *contenu* des idées est l'*effet*[1]. »

Il demeurait donc bien entendu que, quand on parle du concours ou du conflit des idées, des sentiments, des impulsions, on ne doit pas, à l'exemple des associationnistes, se représenter les états de conscience comme des êtres distincts, comme des atomes agissant et réagissant les uns sur les autres. Il demeurait entendu, — et nous verrons les écoles contemporaines l'admettre aujourd'hui presque sans exception, — que c'est *notre être tout entier qui agit et réagit* en prenant à ses propres yeux la forme d'idée, de sentiment, de désir, etc. Lorsqu'un aimant est en présence d'une barre de fer, c'est tout

1. *Evolutionnisme des idées-forces* (ouvrage écrit avant 1889 et publié avec le millésime 1890) p. XXXIII et suiv.

l'aimant qui attire, non une partie. Mais, s'il n'y a pas dans notre vie consciente de *mécanisme* proprement dit, avec éléments séparés *dans l'espace*, il y a pourtant un *dynamisme* où des directions diverses tantôt se contrarient, tantôt se fortifient. Peut-on prétendre que, en telle occasion solennelle, nous ne nous sentons pas divisés entre deux directions possibles, conscients d'impulsions différentes en un sens et en un autre? Mon *idée*, c'est sans doute moi tout entier pensant, sentant, voulant, mais pensant à *tel objet déterminé*, à *tel acte possible*, et, en conséquence, *se dirigeant déjà dans tel sens et se retenant tout à la fois*. Si aucune raison ne vient à la traverse, au lieu de me retenir, j'irai de l'avant, j'affirmerai et agirai tout ensemble. Une idée qui, par hypothèse, serait seule, se réaliserait, non par une vertu propre et à elle inhérente, mais parce que cette idée serait moi-même prenant telle direction sans que rien me résiste. Les expériences des hypnotiseurs sur le monoïdéisme ont confirmé cette vue. A une idée qui était seule par hypothèse ajoutez d'autres idées, non comme des éléments venus du dehors, mais comme des *dispositions internes* et *réactions conscientes du dedans provoquées par le dehors*, vous aurez un système d'actions en sens divers aboutissant à une résultante, non pas mécanique comme la diagonale du parallélogramme, mais dynamique et psychique. Ce sera toute ma volonté de conscience, plus ou moins en lutte contre elle-même et contre ses obstacles, qui finira par prendre une direction unique, *déterminée* dynamiquement par l'ensemble de mes directions et réactions internes. Cette résultante intérieure aura sa *nouveauté*, son *originalité*, puisqu'elle sera distincte de ses conditions antécédentes; mais elle ne sera pour cela ni

une libre création de l'élan vital, ni un produit arbitraire de la contingence. En un mot, le concept de l'*association* des idées a beau, dans la psychologie contemporaine, faire place à ce qu'on pourrait appeler la *fusion* des idées, ce dernier concept, à la fois biologique et psychologique, non plus mécanique, n'empêche nullement, mais présuppose le déterminisme profond et toujours mouvant de la pensée, tout comme celui de la réalité. « Elan vital », d'ailleurs, c'est direction, et direction, c'est résultante interne (quoique non spatiale) des actions de notre volonté propre et des actions qu'elle subit.

D'après l'*Évolution créatrice*, — où l'élan vital est opposé à l'associationnisme mécaniste des Anglais, — « ce qui vicie *toute* la psychologie contemporaine, c'est cette idée que l'intelligence est originellement faite pour spéculer ». Or, la *Liberté et le Déterminisme*, puis la *Critique des systèmes de morale contemporains*, puis divers articles parus dans la *Revue des Deux Mondes* et reproduits plus tard dans l'*Evolutionnisme des idées-forces*[1], avaient déjà établi que la pensée est faite primitivement, non pour spéculer, mais pour agir, que la spéculation même est « une action supérieure », qui tend à se prolonger en d'autres actions connexes. On pouvait lire dans l'étude sur la *Sensation et la pensée* que « la vie, à son origine, ignore absolument la contemplation : elle ne connaît que l'*action*. Si l'animal a des yeux, ce n'est pas uniquement pour voir, c'est pour *agir* et se *mouvoir ;* s'il a des oreilles, c'est pour

1. En 1886, la *Revue des Deux Mondes* publiait nos études sur le *Plaisir et la douleur au point de vue de la sélection naturelle*, sur l'*Homme automate*, sur l'*Origine de l'instinct et de l'action réflexe ;* en 1887, sur le Langage des émotions sur la Sensation et la Pensée; en 1888, sur la crise actuelle de la métaphysique et la poésie de l'idéal. Toutes ces études renfermaient déjà la substance de nos livres sur l'*Avenir de la métaphysique*, sur l'*Evolutionnisme des idées-forces* et sur la *Psychologie des idées-forces*.

être averti de ce qui peut lui être *utile* ou *nuisible.* » Nous sommes nés non pas simplement pour penser, mais pour vouloir. Toute sensation ou représentation « retentit sur la vie organique elle-même, qu'elle favorise ou contrarie ; c'est pour cela que l'*idée* du bien-être et de la guérison peut guérir le malade. » Plus tard encore, l'*Introduction* de la *Psychologie des idées-forces* montrait que « la psychologie a été le plus souvent traitée *au point de vue de l'intelligence* » et qu'il faut désormais « *la traiter au point de vue de la volonté, du sentiment et des idées motrices* ». La psychologie ordinaire, « se plaçant soit au point de vue *purement intellectualiste*, soit au point de vue *matérialiste*, — *les deux se ressemblent*, — ne considère le plus souvent que le *contenu* et les *qualités* des idées ou *images mentales*, à l'état *immobile* et *statique;* elle les traite comme des espèces de *tableaux* ayant une forme propre dans un cadre propre et, de plus, répondant à des objets dont elles sont les portraits. » Dès lors, non seulement les conditions mentales n'ont aucune efficacité comme facteurs dans les événements du monde physique, mais on aboutit à nier l'influence des conditions mentales sur les événements mentaux. Une telle philosophie est fondée sur une conception inexacte des faits psychologiques. « Elle implique que ces faits sont tous réduits à un seul qu'on appelle *représentation*, *Vorstellung*, et c'est pour cela même qu'ils sont tous frappés d'inefficacité absolue ». On trouvera dans cette *Introduction* à *la Psychologie des idées-forces* une critique de l'intellectualisme et un rapprochement de ce système avec le matérialisme qui n'est pas sans analogie avec tout ce qu'on devait répéter de nos jours. « Selon *l'intellectualisme*, y disait-on, la nature de la

conscience est uniquement de représenter, d'exprimer en soi des événements qui ne dépendent point d'elle, d'en donner ce que Leibniz appelait une *projection* ou un *symbole*. Le *matérialisme* s'empresse d'admettre cette définition et se borne à ajouter : — Ce qui est ainsi représenté, c'est un mouvement d'atomes tout matériels : le mouvement est la seule cause de tous les changements dans le monde, la représentation interne n'en est que le miroir. Et comment, en effet, une représentation pure agirait-elle ? N'est-ce pas aussi absurde que d'attribuer aux ombres chinoises les gestes qu'elles reflètent ? » — Tout ce que peut faire une représentation, « c'est non pas d'agir, mais de ressembler ou de ne pas ressembler » : une représentation ne tombe que « sous la catégorie de la ressemblance et de la différence ». On peut la comparer à son objet ou à une autre représentation ; comparée à son objet, elle lui est semblable ou dissemblable, comme un portrait à l'original : elle n'agit pas plus sur l'objet que le portrait sur l'original. Comparée à une autre représentation, elle lui est également semblable ou dissemblable, comme un tableau ressemble à un autre tableau ou en diffère : « elle n'agit pas plus sur l'autre représentation que le portrait de la Joconde n'agit sur le portrait de la Fornarina ». La ressemblance et la différence sont des rapports tout extrinsèques, « pour un troisième terme qui laisse les deux premiers tels qu'ils étaient » : rien ne modifie moins les choses que de les comparer entre elles « ainsi qu'un spéculateur de courses compare de loin la vitesse des chevaux ».

Puisque des pages si catégoriques semblent aujourd'hui oubliées de quelques éminents philosophes, nous sommes bien obligés de les rappeler et

de les transcrire. On concluait dans le même livre que les phénomènes mentaux ne sont point en eux-mêmes ni primitivement des *représentations*, qu'ils ne le deviennent que plus tard, en vertu de rapports très complexes, dérivés et secondaires. « Ils sont en eux-mêmes des *appétitions* qui, contrariées ou favorisées, s'accompagnent de sensations douloureuses ou agréables : par conséquent, ils sont des *actions* et *réactions ;* et *tel est le rapport sous lequel une psychologie mieux entendue doit les étudier.* » Puis, généralisant la question, on montrait que c'est « parce que tous les phénomènes de l'univers sont essentiellement *en action et réaction réciproques* que les uns peuvent être *accessoirement* considérés comme *signes* ou *représentations* des autres *pour un spectateur* ». Mais le problème de savoir « si les marées *représentent* les actions combinées du soleil, de la lune et de l'océan », présuppose celui de savoir « en quoi consistent ces actions combinées ». De même, « la question de savoir si ma pensée représente les phénomènes extérieurs présuppose l'action combinée des mouvements externes et de mes sensations ou appétitions internes ; *la pensée représentative n'est donc qu'un dérivé.* L'être *vivant* se soucie fort peu d'abord de représenter quoi que ce soit : il ne se soucie que de s'*adapter les choses* ou de s'*adapter aux choses*, d'agir, de pâtir, de réagir. » Ces considérations aboutissaient à montrer l'illusion qui fait croire à tant de philosophes et de savants que les idées sont « des fantômes analogues aux ombres des morts dans les *inania regna* ». C'est qu'ils prennent les idées pour de simples représentations et se figurent le monde mental « avec le seul sens de la vue, comme un monde de formes, de dessins et de couleurs, le tout lumineux, mais

sans chaleur, sans consistance et sans vie ». A ce « *panorama tout intellectuel* » la psychologie des idées-forces substituait l'action ; elle considérait les idées « comme des *pulsations de la vie* et des tendances de la volonté ». En même temps, puisqu'il n'y a point d'état mental sans un état cérébral, concomitant — nous ne disons pas pour cela *parallèle ;* — puisque ces deux états sont deux extraits corrélatifs d'une « réalité unique et totale, qui comprend à la fois tous les rapports mécaniques et tous les faits de sensibilité ou de conscience, les conditions de changement interne se trouveront être aussi des conditions de changement externe ». Si nous insistons sur ces pages, c'est parce qu'elles contenaient d'avance explicitement une foule de propositions que nous retrouverons tout à l'heure dans les nouvelles écoles philosophiques. De leur côté, M. Ribot et les Anglais faisaient reposer la psychologie sur la vie affective, sur la sensation et le sentiment, dont la pensée, — surtout la pensée spéculative, — n'était à leurs yeux qu'une sorte d'éclairage. Il est donc bien difficile de concéder que « *toute* la psychologie contemporaine » ait été viciée par l'illusion intellectualiste.[1]

1. Après les rectifications et explications qui précèdent, comment s'étonner que, au moment où certains penseurs, en France, classaient la philosophie des idées-forces parmi les doctrines de pur « intellectualisme » ou de pur « rationalisme », M. Hœffding, dans ses *Philosophes contemporains*, ait caractérisé la *Psychologie des idées-forces* comme le plus complet « exposé de la psychologie du volontarisme » ? L'auteur de *la Psychologie des idées-forces*, ajoute M. Hœffding, « définit nettement la psychologie : l'étude de la volonté ». Plus récemment, dans l'introduction à la traduction allemande de l'*Evolutionnisme des idées-forces*, M. Eisler caractérisait d'une manière analogue la même doctrine. Encore un coup, les personnes importent peu en philosophie, mais l'histoire des idées n'en doit pas moins rendre à chaque doctrine ce qui lui est dû, en dégager les éléments viables et les éléments périssables, la placer à son vrai rang, si modeste soit-il, dans la suite indéfinie des systèmes. Voir aussi l'étude si pénétrante et subtile de M. Remade sur la *Psychologie des idées-forces* dans la *Revue de métaphysique et de morale*. Le caractère de la doctrine exposée dans ce dernier livre y est admirablement mis en lumière.

Au reste, nous sommes le premier à reconnaître que la philosophie des idées-forces est intellectualiste en même temps que volontariste ; c'est sa caractéristique même. L'intelligible, au sens du discernable et de l'explicable pour la conscience et par la conscience, doit se retrouver, selon nous, au cœur de tout ce qui offre distinction et différence, soit d'existence, soit de qualité ou de quantité, soit de relation. De quel droit proscrirait-on le germe de la pensée du fond de toutes les choses que nous pensons et que nous nous assimilons par la pensée ? De quel droit, êtres intelligents, nous mettrions-nous, comme un monde à part, en dehors de l'être, supposé sans la moindre lueur d'intelligibilité ? Non. Dès qu'il y a dans la nature des qualités, quantités et relations déterminées, conséquemment déterminables pour et par une conscience, le jour se lève sur la nature, la Belle au bois dormant s'éveille, la Pensée ouvre les yeux.

Retrancher de l'être tout élément d'intelligence et d'intelligibilité, l'aveugler pour ainsi dire et le plonger dans la nuit insondable, supprimer en lui non seulement toute trace de finalité, mais même toute trace de rationalité immanente, réduire toute vie à une indétermination insaisissable, comme l'ἄπειρον où les anciens voyaient la *matière* même, fondre l'existence en un devenir sans règle où la contingence ne se distinguerait plus du hasard, où le torrent infini n'arriverait à la fugitive intuition de son émergence que pour avoir au même moment celle de son engloutissement ; ne serait-ce pas là, même si l'on croyait ouvrir les voies à un nouveau spiritualisme, assurer malgré soi le complet triomphe du matérialisme ? La matière n'est pas autre chose que l'*irréduc-*

tible à la conscience et à la pensée. Si donc, jadis, nous avons nous-même établi une analogie entre le matérialisme et un intellectualisme tout abstrait, tout mécaniste, nous pourrions aujourd'hui, avec bien plus de raison encore, établir une véritable identité entre le matérialisme et l'anti-intellectualisme *radical*, qui, heureusement, ne peut arriver à se formuler lui-même et se limite toujours au profit de la pensée.

II

L'ÉVOLUTIONNISME A FACTEURS PSYCHIQUES DANS LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE

C'est surtout dans la philosophie première, non pas seulement dans la psychologie, que le positivisme et l'évolutionnisme mécaniste se sont montrés insuffisants au dernier siècle. Outre que ces systèmes avaient méconnu la valeur théorique de la pensée, ils en avaient nié aussi la vertu pratique et causale, l'efficacité selon les lois mêmes de la nature. Auguste Comte fut obligé d'introduire en son positivisme des éléments qui déjà le dépassaient. Selon lui, en effet, si l'inférieur est une condition nécessaire du supérieur, il n'en est pas la condition *suffisante* et *totale*. De ce que les phénomènes d'une science plus concrète, comme la biologie, soutiennent des rapports étroits de dépendance par rapport à ceux d'une science plus abstraite, comme la mécanique, Auguste Comte se gardait de conclure que ces divers phénomènes fussent radicalement *identiques*. Au contraire, ce fut un des traits essentiels de son positivisme que de maintenir des solutions de continuité entre les grands groupes

de sciences et de croire nécessaire, pour chaque groupe, un appel à des principes *originaux*. Or, s'il en est ainsi, nos sciences objectives — mathématique, mécanique, physique, chimie, biologie, — ne peuvent plus avoir la prétention d'être entièrement *explicatives* et de n'avoir aucun besoin de la psychologie ; elles laissent partout des *hiatus* inexpliqués : hiatus entre l'étendue et le mouvement, hiatus entre le mouvement et les forces physico-chimiques, hiatus entre celles-ci et la vie, etc.

La doctrine de la *contingence*, dont Lotze avait été le protagoniste, s'accorda sur ce point avec Auguste Comte ; Renouvier, M. Boutroux et leurs successeurs mirent en relief ces solutions de continuité, cette nécessité d'invoquer des principes nouveaux et irréductibles aux principes précédents ; puis ils en profitèrent pour soutenir que les sciences positives aboutissent à de l'*indéterminé* et à du *contingent*, dont on peut faire le fond du libre et du moral. — A vrai dire, ce prétendu *contingent* désignait simplement des choses inexplicables du point de vue exclusif de tel ou tel groupe de sciences plus ou moins *abstraites*. Par exemple, la force mécanique est inexplicable par les sciences purement mathématiques, telles que nous, hommes, les avons abstraitement constituées ; la vie est inexplicable par la seule mécanique, telle que nous, hommes, l'avons établie ; la pensée est inexplicable par nos seules sciences biologiques, etc. La force nous apparaît alors, à nous hommes, comme *mathématiquement* contingente, la vie comme *mécaniquement* contingente, la pensée comme *biologiquement* contingente, etc. On voit combien ce mot de contingence était ambigu, arbitraire et inexact. En son sens légitime, il indique ce qui pourrait vraiment

être ou ne pas être ; or, dans les sciences positives, les *inconnues* que l'on déclare contingentes sont simplement indéterminées *par rapport* à un groupe de sciences antécédent et incomplet ; mais elles sont toujours *déterminées* par rapport à un groupe supérieur, et ainsi de suite. Au fond, d'après de telles données, nous n'avons le droit d'admettre rien de réellement contingent.

Le positivisme, d'une part, et, de l'autre, l'indéterminisme pluraliste des néo-criticistes et des partisans de la contingence laissaient toutes choses à l'état dispersé et discontinu. Ces systèmes appelaient une doctrine supérieure et unifiante. Au lieu d'admettre qu'il existe une réelle indétermination dans la nature et dans l'homme, il était naturel d'admettre que les *facteurs* qui comblent les vides entre les sciences diverses sont d'*essence foncièrement psychique*, non plus mécanique, mais qu'ils n'en sont pas moins déterminés et déterminants. Ce qui produit le mouvement et le changement réel, sous les conditions toutes formelles du nombre, de l'étendue et de la durée, ce qui donne au mouvement réel ses aspects physique, chimique ou biologique, c'est le *psychique*, universellement présent. Positivisme et contingence n'étaient donc que les vestibules d'un *évolutionnisme moniste à facteurs psychiques*. Le déterminisme universel des raisons et causes devenait, par l'idée de soi-même et de ses virtualités, un *auto-déterminisme* indéfiniment flexible qui, avec la possibilité de la science, fondait celle de la pratique.

Quant à l'évolutionnisme de Spencer et de son école, s'il avait eu le mérite d'essayer de combler les vides laissés par le positivisme entre les divers étages de la science, il avait eu le tort de prendre

une forme exclusivement mécaniste et voisine du matérialisme. Evolution ! Depuis Spencer, ce mot remplaçait trop les explications scientifiques et philosophiques. Expliquer n'est pourtant pas se borner à dire : « Il y a changement », ni même : « Il y a mobilité et nouveauté » ; c'est *déterminer* les conditions productrices de ce changement, de cette mobilité, de cette nouveauté. Le monde se meut, le monde change, le monde « évolue », oui, mais pour quelles *raisons*, selon quelles *lois*, par quelles *causes* et en quel *sens ?* Les lois sociales, en particulier, si voisines des lois morales, ne sont pas, comme Spencer l'avait cru, des lois d'évolution offrant un caractère fatal, qu'on pourrait déterminer par les sciences objectives sans que notre volonté intelligente y soit capable d'y rien changer. Les lois sociales sont, comme toutes les autres, des lois *causales*, théoriquement connaissables pour nous comme les autres lois, pratiquement utilisables par nous comme les autres lois, grâce à l'*idée* même que nous en avons et qui nous permet de les tourner à nos fins. Elles ne sont ni fatales, ni arbitraires ou contingentes; leur flexibilité ne vient pas de leur indétermination : elle vient de ce que, connaissant leurs déterminations actuelles, nous pouvons y introduire nous-mêmes d'autres déterminations[1]. L'Evolution, en un mot, qu'elle soit nécessaire ou contingente, qu'elle soit simplement novatrice ou qu'elle soit créatrice, est un nom majestueux qui ne doit pas remplacer une étude attentive des *qualités* et *quantités*, de la *nature* des choses et de leurs *éléments*, de leurs *réactions* multiples, enfin des vraies *causes* et même des *fins*, là où cette dernière considération devient légitime. En morale, particulière-

1. Voir la *Science sociale contemporaine* (1880).

ment, les formes extérieures des choses et les successions visibles des phénomènes ne suffisent plus : pour être vraiment scientifique et philosophique, la morale doit être plus qu'évolutionniste, comme elle doit être plus que positiviste.

Le résultat dernier auquel, après des considérations de ce genre, aboutissait l'*Évolutionnisme des idées-forces*, c'était que l'idée de la vraie évolution est due à la conscience. En effet, cette idée implique celle de *devenir*, de changement perpétuel selon une loi qui, d'après Spencer, fait passer toutes choses de l'homogène à l'hétérogène, du simple au complexe Mais où saisissons-nous le devenir en sa source, ce que, dans le livre dont nous parlons, on appelait l'évolution « *en train de s'effectuer* », non plus seulement l'évolution effectuée et fixée dans des résultats ? Où saisissons-nous le passage dynamique d'un état à un état hétérogène, offrant une qualité différente, au lieu d'offrir seulement ce que, dans le même livre, on appellait « *les résidus statiques du passage effectué*[1] » ?

1. « Il faut distinguer le mouvement tel qu'il est *perçu*, et le mouvement *s'exécutant*. Le *mouvement*, tel qu'il est *perçu*, est une simple représentation dans la conscience, un simple *fragment du contenu total de la conscience;* la volition ne produit pas directement et ne peut pas se voir produire le mouvement *perçu*. Mais, s'il n'y a pas action transitive de la volition sur la perception de mouvement, qui n'est qu'une sorte de choc en retour, il peut y avoir influence de la volition sur le mouvement *s'effectuant*, action immanente par laquelle la volition est elle-même processus moteur, identité profonde du désir et de l'agir, du vouloir et du mouvoir. En saisissant le vouloir, nous saisirions ainsi le *réel* de la motion même, son actuation * ».

« L'expérience interne est donc la plus complète, parce qu'elle nous fournit un supplément au mécanisme des faits externes : elle nous montre des processus non plus simplement produits et *tout faits*, mais *en train de se faire*, ayant le sentiment de leur propre activité et de leur direction propre.

« L'arc vivant sent sa tension et l'énergie avec laquelle il se détend pour lancer la flèche : le vrai mouvement radical est son changement appétitif; *le mouvement à travers l'étendue* qu'il se représente *est la figuration, dans le cadre mental de l'espace*, du rapport qui existe entre le changement

* *Evolutionnisme des idées-forces*, 292.

Selon l'*Évolutionnisme des idées-forces* il n'y a que la conscience qui, à vrai dire, évolue. Il n'y a que la conscience qui, en ses états et actes présents, surtout en ses idées-forces, toutes grosses d'appétitions et de représentations, enveloppe l'avenir et lui donne naissance. Le psychique seul peut *changer* au vrai sens du mot, qui implique une modification interne ; le seul mouvement dans l'espace et dans la durée n'est pas un vrai changement, si les particules mues restent les mêmes en leur fond : il n'y a dans un tel mouvement que de nouveaux rapports, qui n'existent que pour une conscience capable de les embrasser en un acte de comparaison. Le fleuve même d'Héraclite, quelque rapide qu'en soit le cours, s'il ne fait que pousser ses gouttes d'eau immuables les unes après les autres, ne change pas ; *devenir*, c'est avoir conscience de quelque chose de nouveau dans les profondeurs de son être intime : le nouveau qui n'est pas senti ou pensé n'est rien ; il ne suffit pas au nouveau d'exister *en soi*, il faut qu'il existe *pour soi* ou pour quelque être qui, en le *discernant*, le fait exister comme *nouveau*.

Ainsi présentée, la doctrine des idées-forces était bien encore un évolutionnisme, mais à facteurs psychiques, non plus à facteurs exclusivement mécaniques. Contre Spencer, qui avait pris pour « loi primordiale » l'évolution entendue *mécaniquement*, nous soutînmes que l'évolution mécanique et même, en général, toute évolution n'est pas vraiment une *loi* : elle est « disions-nous, « un résultat de lois, qu'il s'agit précisément d'expliquer ». Les

interne et les changements externes dont il rencontre le concours ou l'opposition** ».

** *Evolutionnisme des idées-forces*, p. 295 et 296.

faits historiques du XIX[e] siècle n'ont pas lieu parce que le monde *évolue*, passe de l'homogène à l'hétérogène, du simple au complexe, de l'indéfini au défini ; mais le monde *évolue* parce qu'il y a dans les éléments de la réalité quelque chose qui *aboutit*, par la réciprocité d'action universelle, à un passage de l'homogène à l'hétérogène. La fleur, disions-nous encore, n'existe pas parce qu'elle a tel nombre réglé et déterminé de pétales, mais « elle a tel nombre de pétales parce que les éléments producteurs viennent s'encadrer dans cette forme et dans ce dessin régulier ». Spencer avait donc pris « la conséquence pour le principe, le résultat de l'entrecroisement des lois pour la loi primordiale, comme si on croyait que ce sont les dessins de la toile qui ont fait la toile, sans les fils, sans la navette et le tisserand [1] ».

Qui ne sait avec quelle force, plus récemment, on a montré les imperfections de l'évolutionnisme de Spencer, « qui consiste à découper la réalité, déjà évoluée, en petits morceaux, non moins évolués, puis à la recomposer avec ces fragments et à se donner ainsi, par avance, tout ce qu'il s'agit d'expliquer ? » Il faut poursuivre « un évolutionnisme vrai, où la réalité serait suivie dans sa génération et sa croissance[2] ».

Antérieurement à l'*Évolutionnisme des idées-forces*, un autre livre, consacré à l'*Avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*[3], avait déjà indiqué que, contrairement au positivisme et à l'évolutionnisme mécaniste, la philosophie a essentiellement pour objet le *réel*, saisi dans une *expérience* aussi

1. *L'Evolutionnisme des idées-forces, ibid.*
2. *L'Evolution créatrice,* Préface.
3. Publié en 1888 avec le millésime 1889.

radicale qu'il est possible, par une *analyse réflexive* qui descend jusqu'à « l'*irréductible* », au delà des concepts abstraits et, autant qu'il se peut, au delà des formes spatiales ou temporelles. « La science, ajoutait-on, a pour tâche de transformer les faits *hétérogènes* de l'observation en *relations homogènes* qui sont objets de pensée » ; mais « les lois que la science découvre ne sont pas et ne peuvent pas être des *actes* réels ni de réels *procédés* de la nature ». C'est à la philosophie qu'il appartient, par l'expérience interne, de saisir sur le fait ces actes réels et ces procédés réels. On peut donc édifier une « philosophie immanente » fondée sur l'expérience intérieure et sur les idées qui la dirigent ou qui en dérivent[1]. Le philosophe ne peut pas « regarder la forme *quantitative* et *mécanique* du réel comme *épuisant* sa nature et son fond », pas plus que le squelette n'est tout le corps. Les différences que nous découvrons dans notre appréhension du réel, dans notre sensation, doivent correspondre à des variations dans le réel lui-même, « et le caractère original des phénomènes de la vie intérieure, leur caractère *qualitatif*, doit avoir sa source dans le caractère *également qualitatif de la réalité totale*, dont le mécanisme n'exprime que le côté *quantitatif*. » Les *qualités* du réel nous sont connues *dans* et *par* leurs manifestations phénoménales, et celles-ci, en définitive, « sont des manifestations psychiques ». Le mécanisme « est la conception du monde la plus pauvre et la plus *fragmentaire* ». Une conception du monde fondée sur les phénomènes de la vie interne, au contraire, enveloppe des éléments en plus : elle enveloppe des *qualités*, une *activité spontanée*, un mode de *connexion réciproque* autre que celui qui

1. *L'Avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, p. 10.

nous est familier dans la sphère du pur mécanisme. La fuite de la douleur, la recherche du plaisir, la douleur même et le plaisir, la sensation, la conscience de la ressemblance et de la différence, le raisonnement et son lien logique, enfin les *idées* de toutes sortes, voilà des éléments *qualitatifs* dont aucun mécanisme brut ne peut rendre entièrement compte. Selon l'*Evolutionnisme des idées-forces*, « c'est le matériel qui donne à la réalité une *quantité*, mais c'est le mental qui lui donne une *qualité* ». Pour bien connaître la nature, « il faut la voir non dans le *repos* et l'*inertie* de la quantité, mais dans le *mouvement de la qualité* aux mille formes changeantes; il faut la voir emportée dans la courbe infinie de son *évolution* : alors apparaît toute la variété sensible de la nature, comme, sur le plumage des oiseaux, les éblouissantes couleurs que cachait leur aile repliée éclatent aux yeux quand ils s'envolent. La *conscience*, loin d'être en dehors de la réalité, est l'*immédiate présence de la réalité à elle-même* et le déroulement intérieur de ses richesses [1]. »

On voit, d'après tout ce qui précède, quelle est la vraie place de l'évolutionnisme des idées-forces dans le mouvement philosophique dont nous sommes aujourd'hui témoins. Par cet historique, en paraissant revenir au passé, nous n'avons fait que revenir au présent. Nous avons montré l'évolution de l'idée même d'évolution ; et cela était nécessaire pour apprécier les récentes écoles anti-intellectualistes, dont nous parlerons plus loin.

1. *L'Évolutionnisme des idées-forces*, conclusion, p. 291.

III

VALEUR PRATIQUE DES IDÉES SELON LES PHILOSOPHES CONTEMPORAINS

L'évolutionnisme dynamiste a vu s'accroître sans cesse le nombre de ses partisans. Si l'on continue de suivre la marche des esprits depuis un tiers de siècle, on voit que l'efficacité des faits psychiques dans l'évolution universelle a été de plus en plus reconnue.

Guyau, critique si sagace et si indépendant, reconnut cette efficacité et la mit hors de doute dans un profond chapitre de son *Esquisse d'une morale*, puis dans un autre chapitre, encore plus précis et plus détaillé, de son livre : *Education et Hérédité*. En outre, Guyau considérait la conscience de la *vie* comme l'opération primitive de la philosophie. Il ajoutait que la forme du temps est une expérience du cours interne de la vie, au delà et au-dessus de l'espace, qui sert cependant à déterminer et à mesurer le temps comme « quatrième dimension ». Nietzsche, ce prince des ténèbres intérieures, reconnut, lui aussi, l'importance des idées-forces, qui sont une lumière active et créatrice. Rappelons que, dans ses annotations à la page 27 de l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, il donnait son adhésion au principe que « l'intelligence a par elle-même un pouvoir moteur » ; et il ajoutait : — « Cela est essentiel : on a jusqu'ici laissé de côté la pression intérieure d'une force créatrice. » On a vu plus haut que, dans la *Liberté et le Déterminisme*, tout le développement de l'intelligence avait déjà été expliqué par cette *pression intérieure* et par l'*élan*

d'une puissance demandant à se dépenser, à faire complètement ce qu'elle fait.

Les partisans mêmes de la contingence, avaient beau s'opposer au déterminisme des raisons soutenu par la philosophie des idées-forces ; ils avaient beau maintenir la tradition de Lotze et de Renouvier ; leur esprit était trop ouvert et trop large pour nier la force efficace des idées. N'est-ce pas à cette efficacité que faisait allusion M. Boutroux lorsqu'il reprochait si éloquemment à Kant d'avoir considéré la liberté comme une sorte de puissance toute donnée qui précéderait le devoir ? « Si tu dois, c'est que tu peux, dit Kant, c'est que tu as déjà le pouvoir. » Au contraire, selon M. Boutroux comme selon nous-même, la puissance morale résulte de l'idée : « Etre bien persuadé que l'on doit, c'est déjà pouvoir, c'est déjà faire. L'idée même de devoir, embrassée par l'âme entière, crée la possibilité et la puissance[1]. »

D'autre part, que devenaient ceux qui s'étaient d'abord attachés plus particulièrement aux doctrines de l'école anglaise, pour les renouveler par la finesse et la force de la psychologie française ? A l'exemple de Spencer, de Maudsley et de Huxley, M. Th. Ribot, dans ses premiers travaux, n'avait considéré la conscience et ses idées que comme des « épiphénomènes » sans action et sans utilité propres. Mais le profond psychologue finit par modifier ses conceptions premières et, dans ses études sur la psychologie de l'attention (1888), sur la psychologie des sentiments (1896), sur l'évolution des idées générales (1897), sur la logique des sentiments (1905), il fit voir qu'un événement *conscient* n'est plus le même, que la conscience est

1. *Revue des cours et conférences*, neuvième année, 2e série, n° 35, p. 832.

un élément et un facteur du processus interne. Dans son plus récent ouvrage, M. Ribot admet, avec M. Jules de Gaultier, que l'être conscient a le pouvoir de se concevoir *autre qu'il n'est* et, grâce à cette conception, de se changer lui-même. « La possibilité de varier, c'est-à-dire, pour un être conscient, de se concevoir autre *avec efficacité*, est d'autant plus étendue que cet être a varié avec plus de continuité depuis ses origines. En termes plus strictement psychologiques, la représentation illusoire, si elle est vive, tend, en raison de son intensité même, à *se réaliser*, par conséquent à nous *faire* autre[1]. » S'il en est ainsi des représentations illusoires, que sera-ce pour les idées qui enveloppent des éléments de vérité et de réalité, comme l'idée de liberté morale, de maîtrise sur soi, de responsabilité ? Quand, par exemple, après avoir mal agi, nous pensons que nous aurions pu agir autrement sous d'autres idées et que nous pouvons désormais devenir autres que nous n'avons été, cette idée du mieux tend à nous conférer un certain pouvoir d'agir autrement et de dominer ainsi les contraires.

Des côtés les plus divers on n'a cessé, depuis trente ans, d'affirmer la force des faits intellectuels. On sait que, selon l'auteur des *Sociétés animales*, si les différents individus qui composent les sociétés n'étaient pas « présents à la pensée les uns des autres », ils ne vivraient pas ensemble : « L'*idée* est la *force* qui tient unis ces éléments épars... Une société est une conscience vivante ou un organisme d'idées. » Aussi M. Espinas ne veut-il pas que les phénomènes sociaux soient de simples épiphénomènes.

1. *Problèmes de psychologie affective*, p. 169.

Pour les sociétés intelligentes, l'idée n'est pas seulement productrice de l'union présente, elle est productrice des progrès futurs. « L'avenir sera fait des choses auxquelles nous croyons le plus fermement. » M. Durkheim, à son tour, montre que, si la conscience « une fois produite », était « incapable de rien produire à son tour », elle serait « hors du devenir », elle serait « le terme extrême du réel, *finis ultimus naturæ* », ce qui est contraire à toute science. La connaissance que nous prenons de la réalité « est un facteur nouveau de son devenir, comme l'apparition de la conscience est un facteur nouveau dans la vie de l'organisme et en modifie l'évolution[1] ». D'ailleurs, si jamais M. Durkheim refusait d'admettre la force des représentations et idées, surtout collectives, tout son système s'écroulerait ; car c'est par la force même de ces représentations qu'il explique la religion et, à partir de la religion, la morale, le droit, le langage, que dis-je? les catégories mêmes de la pensée, bref, tout l'homme social, qui, selon lui comme selon Auguste Comte, est le seul homme véritable. Aussi M. Durkheim répète-t-il sans cesse qu' « il n'y a rien de *fort* comme les représentations ». Les liens moraux, par exemple, « sont eux-mêmes des *forces ;* car ils résultent de certaines représentations, et les représentations sont des forces agissantes [2] ».

— Si, a dit dans le même sens M. Belot, on avait eu en 1870 la prévision de la défaite, on n'aurait pas fait la guerre, et ainsi cette prévision « serait devenue fausse si on l'avait connue comme vraie... Lorsque nous savons ce que nous sommes, nous ne sommes déjà plus ce que nous

1. *Bulletin de la Société de philosophie*, n° 229, juillet 1909.

2. *Revue de métaphysique*, février 1908, p., 133.

étions[1]. » D'où il suit, une fois de plus, que l'idée modifie, transforme, réforme. Avec non moins de précision, M. Parodi a dit que, « soit dans son processus physiologique, soit à la considérer absolument comme fait historique, soit dans ses conséquences intellectuelles, sentimentales ou matérielles, toute pensée est un événement, *modifie la réalité donnée ;* elle ne laisse pas les choses telles qu'elle les a trouvées. Non seulement elle produit des différençes après coup dans les choses, comme dans les cas où *notre croyance à la possibilité ou à la réalité d'une chose est la condition pour qu'elle se réalise grâce à notre effort ;* mais l'acte même de connaître consiste toujours à introduire des différences dans la réalité, puisque, aussi longtemps que nous faisons attention, il y a action et réaction réciproques entre la pensée et son objet... Cela ne fait difficulté que pour qui considère que l'idéal ou le but de la connaissance est de répéter ou de copier une existence antérieure [2]». De telles réflexions mettent bien en lumière la force effective des idées, soit pour réaliser leur objet, soit pour constituer *objet* le réel et pour en dégager la forme intelligible à l'intelligence.

Dans une discussion sur la liberté morale à la *Société de philosophie*, M. Lachelier a fait voir que la liberté croît avec la réflexion et avec la réflexion sur la réflexion. La liberté, dit-il, n'est jamais purement et simplement dans l'acte brut, « mais dans la forme de cet acte », au sens aristo-

1. « Une conscience qui se connaît, dit encore M. Belot, n'est plus telle qu'elle était avant de se connaître*. » M. Belot propose d'appeler cette loi *récurrence ;* n'est-ce pas tout simplement la loi des idées-forces ?

2. *Bulletin de la Société de philosophie*, juin 1907, p. 210.

* *Bulletin de la Société de philosophie*, juin 1910, p. 151.

télique, ou, pour parler psychologiquement, dans « l'*idée* de l'acte absolument libre, qui préside à nos actes déterminés et dont nos actes déterminés approchent plus ou moins, peuvent même peut-être approcher indéfiniment, sans jamais la réaliser tout à fait. C'est là, si je ne me trompe, la pensée de M. Fouillée, à laquelle je m'associe, mais que je crains d'altérer en la résumant. » D'autre part, dans la même discussion, M. Darlu se plaçait au point de vue même de la théorie soutenue dans *la Liberté et le Déterminisme*, quand il faisait observer que l'*idée de la liberté* ou, si l'on veut, d'indéterminisme (plus ou moins relatif), est « l'*idée* sous laquelle l'agent est forcé de se représenter ses actions à faire, sa vie à venir ». — « Cet indéterminisme relatif à l'agent est, ajoutait M. Darlu, l'*équivalent* du libre arbitre; il en est la vérité pratique. » M. Darlu ajoutait encore que, « pour un être individuel, comme nous sommes, qui naît, qui meurt, partie infime de l'univers, produit de la nature, la détermination par soi ne peut être qu'un *idéal* ». Mais en même temps, il admettait que nous approchons de cet idéal quand, au lieu d'agir par un motif sensible, particulier, nous agissons « par un motif intellectuel, relativement universel ». Voilà, disait-il, « l'*approximation* humaine de la liberté ». — « A *la limite*, le vrai *moi* se définit par la liberté. Et il est de très grande conséquence, à tous égards, et pour tous les domaines de l'activité humaine, si on le conçoit métaphysiquement sous l'idée de liberté ou sous l'idée de nécessité. » C'est précisément la conclusion à laquelle avait abouti, et dans les mêmes termes, le livre sur *la Liberté et le Déterminisme*.

M. Bergson a remarqué récemment que « tous ses travaux » depuis le plus ancien jusqu'au dernier, « tendent à établir que la *conscience est efficace* et véritablement créatrice » et que « la relation *sui generis* qui lie l'état psychologique au fait cérébral, est « une relation fort complexe, qui n'a rien de commun avec la conception de la conscience épiphénomène [1] ». Ainsi non seulement, selon M. Bergson, les faits de conscience sont efficaces, mais ils sont même créateurs. Par là, M. Bergson comprend l'efficacité des états psychiques autrement que ne le fait la philosophie des idées-forces. Pour cette dernière philosophie, l'efficacité des états mentaux tient à deux conditions essentielles : la première, c'est qu'ils sont en eux-mêmes des appétitions et enveloppent des tendances motrices; la seconde, c'est qu'ils sont des représentations ou idées de choses actuelles ou possibles, et que ces représentations permettent des actions corrélatives, les commencent même et introduisent ainsi du nouveau dans le monde. La conscience est donc *novatrice* par ses sentiments, ses idées et ses impulsions, mais elle n'est pas, comme pour les partisans de la contingence, proprement « créatrice » en dehors de l'intelligence et de ses lois, par je ne sais quelle vertu occulte et foncièrement étrangère à la pensée.

Dans *Matière et Mémoire* M. Bergson a montré le rapport des représentations à l'action ; non seulement il admet que toute représentation tend à l'action, mais il soutient qu'elle n'existe qu'en vue de l'action et n'a de valeur qu'en vue de l'action. C'est presque dire que les idées sont simplement des forces ou modifications de forces et que, ayant

1. *Revue du Mois*, 10 septembre 1907.

une valeur active et motrice, elles n'ont pas de valeur vraiment cognitive.

M. Bergson distingue, il est vrai, une connaissance inférieure par concepts et une connaissance supérieure dans laquelle « l'acte de connaissance se confond avec l'acte générateur de la réalité ». — Nous voilà bien près de l'idée-force, où la notion d'un objet est génératrice de sa réalité propre. Mais la connaissance supérieure et absolue, dont parle M. Bergson, n'est rien moins que le genre transcendant de pensée attribué à Dieu par Bossuet comme par Platon : nous hommes, nous *pensons* les choses parce qu'elles *sont*, elles sont parce que Dieu les pense. Selon la philosophie des idées-forces, ce n'est là qu'un idéal divin. Nous nous en rapprochons, d'ailleurs, par la force génératrice qui appartient à nos idées pour réaliser leur objet, quand cet objet n'est pas une chose tout extérieure et indépendante de nous, mais est un état intérieur ou un changement intérieur. Bien loin qu'il y ait en nous une intuition *supra*-intellectuelle qui se confondrait avec une création, c'est seulement, au contraire, par l'intelligence profonde et par l'amour profond, inséparable de l'intelligence, que l'homme devient, à sa manière, producteur de choses nouvelles qui, sans ses idées ou sentiments, n'auraient pu monter à la lumière. Le nouveau, en effet, n'existe pas sans des *rapports* avec la réalité ; ces rapports sont nécessairement *déterminés* et *intelligibles*, je ne dis pas mécaniquement, mais psychiquement ; étant intelligibles, ils peuvent et doivent devenir objets d'*intellection ;* devenant objets d'intellection, ils deviennent enfin objets de *réalisation* possible. Dans le monde de la nature et même de la vie inintelligente, la « nou-

veauté » aveugle n'est qu'une combinaison mécanique ou physiologique, un heureux accident ; la « nouveauté » consciente est une relation sentie, pensée et voulue, dont ce n'est plus la nature, mais l'homme qui est l'auteur. « Notre salut est en nous », au plus profond de notre pensée[1].

Tout récemment, une conciliation de l'idéalisme platonicien avec le naturalisme évolutionniste, — conciliation qui n'est pas sans analogie avec l'évolutionnisme des idées-forces, — a été tentée par M. René Berthelot. Mais ce dernier s'est placé moins au point de vue psychologique, qui est celui de l'idée-force, qu'au point de vue logique, qui fut celui de Hegel. Pour M. Berthelot comme pour Hegel, si les idées se réalisent, c'est en vertu d'un processus dialectique qui oblige la contradiction de la thèse et de l'antithèse à chercher sa solution dans la synthèse. On a vu plus haut que, pour nous, au contraire, la force de réalisation qui est dans l'idée n'est pas purement logique, mais qu'elle tient à l'élément d'appétition, d'émotion et même de motion que toute idée enveloppe. Aussi, tandis que la doctrine hégélienne tend au panlogisme, la doctrine des idées-forces unit à l'intelligibilité universelle le volontarisme universel.

M. Hamelin, dans son *Essai sur les éléments principaux de la représentation*[2], où il s'efforce de concilier la dialectique platonicienne et hégélienne avec le néo-criticisme, — tâche particulièrement difficile, — montre excellemment « que la croyance, à côté des éléments subjectifs, volonté et affectivité, suppose des éléments objectifs, plus ou moins altérés, mais objectifs encore, et qui sont des

1. Voir plus loin le chapitre sur l'*Intuitionnisme contemporain*

2. Page 171.

idées. « Ainsi, conclut-il, la psychologie de la croyance, quand elle est bien comprise, est loin d'être en désaccord avec le rationalisme idéaliste. Elle permet plutôt de faire voir comment *les idées font les croyances* et, par là, suivant la formule injustement discréditée, *mènent le monde.* »

Nous verrons plus loin les rapports d'harmonie et d'opposition qui existent entre l'évolutionnisme des idées-forces et la théorie pragmatiste. Dès à présent, nous pouvons conclure que le mouvement de la philosophie actuelle s'accomplit dans un sens qui est loin d'être opposé à la doctrine des idées-forces, puisque la généralité des philosophes admet aujourd'hui la valeur pratique et l'efficacité des idées ou, plus généralement, des états mentaux. Par ce côté, tout en devenant volontariste, la philosophie présente ne cesse pas d'être intellectualiste.

Concilier les doctrines, en rejetant les négations et en rassemblant les affirmations fondées sur l'expérience, voilà le besoin que tous éprouvent aujourd'hui. Tous sont animés de ce sentiment que les idées éparses ont leurs liens et leurs secrètes affinités, qu'elles sont comme aimantées vers un même pôle, malgré la divergence des esprits individuels. Les personnes ne sont rien, les idées sont tout et cherchent à se rejoindre indépendamment des personnes mêmes, parfois malgré les personnes.

Toutefois, dans ce mouvement général de la pensée contemporaine, on a vu se produire des exagérations et déviations, avec des retours vers la sophistique grecque, qui ont introduit une sorte de désarroi jusque dans les principes de la science positive et, à plus forte raison, dans ceux de la philosophie. Nous devons examiner avec soin ces courants

à la fois nouveaux et anciens, pour en dégager le vrai et en rejeter l'illusoire. Le grand problème de notre temps est de faire à la pensée sa juste part sans diminuer en rien celle de la volonté.

CHAPITRE II

LES PARALOGISMES DE LA « NOUVELLE » PHILOSOPHIE DES SCIENCES

I. Le chef du positivisme n'avait pas eu une idée exacte et complète de ce qui constitue la vraie « positivité ». Il n'avait jamais éclairci ni l'idée de *fait*, ni l'idée de *loi*. S'en tenir aux faits est bientôt dit, mais qu'est-ce qu'un fait ? La moindre observation d'un phénomène est déjà œuvre de pensée, la moindre expérimentation est déjà œuvre de théorie. L'enfant qui pousse une bille contre une autre et qui en regarde les mouvements avec curiosité commence par prévoir que la bille va rester ronde, qu'elle va rester dure, qu'elle va rester blanche ou verte (théorie) ; il prévoit que, s'il recommence à lancer une bille contre une autre, celle-ci partira de nouveau (théorie) ; il prévoit que, si le mouvement de cette bille n'a pas même vitesse ou même direction que la première fois, c'est qu'il ne l'aura pas lancée de la même manière et sous le même angle (théorie). Un fait qui ne serait qu'un fait n'aurait pas plus de durée qu'un clin d'œil : il ne laisserait dans l'esprit aucun souvenir, aucune prévision : il n'aurait fait que passer et ne serait déjà plus. Pour la science, il n'y a pas de fait pur, il n'y a que des faits *pensés* ; or, *un fait pensé, c'est déjà un rudiment de loi et de théorie.*

D'ailleurs, l'observation scientifique d'un phénomène exige presque toujours des *instruments ;* et il n'est pas un instrument qui ne soit le résultat de nombreuses théories, qui ne suppose toute une trame de lois, qui ne soit ainsi de la pensée objectivée. Une loupe est le produit de toute l'optique ; le positiviste orthodoxe qui regarde à travers une paire de lunettes adhère à toute la catoptrique et à toute la dioptrique ; et ce qu'il voit, il appelle cela un *fait*, un fait brut ! Ce prétendu *fait tout fait* est, en réalité, une conquête tardive de la science humaine.

Les positivistes s'imaginent en outre que, pour être objectif, le fait doit nous être *extérieur*. Quand nous sommes séparés de l'objet, quand nous ne pouvons pas être sûrs de le tenir tel qu'il est en lui-même, c'est alors qu'il devient « positif » ! S'il nous est intérieur, s'il se confond avec la conscience même que nous en avons, comme les faits psychiques, le voilà qui n'est plus positif ! Pourtant, à y regarder de près, le fait dit *objectif* ne peut être atteint qu'à travers et par le fait de conscience : la positivité manquant à ce dernier, que peut bien être l'autre ?

II. Si le positivisme de Comte fut trop étroit et trop peu souple, ce n'est pas une raison pour tomber dans l'excès opposé, comme on le fait aujourd'hui, et pour substituer à la « positivité » des faits l'arbitraire de l'esprit.

On a récemment proposé de remplacer la théorie de la connaissance par l'histoire des sciences et par des enquêtes auprès des savants contemporains. Certes, tous les moyens d'information ont leur valeur ; mais, si l'histoire est utile et si les entrevues avec des hommes de science sont « sugges-

tives », l'examen direct des questions, au moyen de la psychologie, de la logique et de l'épistémologie, est bien plus utile encore. L'opinion de Mach ou d'Ostwald sur la méthode et la valeur objective de la physique, quelque intéressante qu'elle soit, est beaucoup plus sujette à caution que les travaux de physique ou de chimie dus à ces mêmes savants. C'est autre chose d'être physicien, autre chose d'être philosophe et logicien. Les contemporains d'Ingres, tout en admirant les chefs-d'œuvre du peintre, faisaient leurs réserves sur son talent de violoniste, quoiqu'il attachât plus de vanité à son violon qu'à sa palette. Admirons les savants, mais défions-nous de leurs spéculations, quand ils se distraient à des travaux de philosophie.

La philosophie des sciences qu'ils ont mise aujourd'hui en honneur, loin d'être vraiment « nouvelle », est la reproduction du nominalisme de Hobbes. Selon ce dernier, « les principes sont œuvres d'art ou de construction : *principia sunt artis, sive constructionis;* c'est nous-mêmes qui créons la vérité des premiers principes de la raison : *Rationis prima principia vera esse facimus nosmet ipsi* [1] ». Ce qui est nouveau, et qu'on ne trouve pas chez Hobbes, c'est l'abus trop fréquent des mots vagues et non définis, comme « intuitions, conventions, artifices, commodités, maniabilité », etc. ; d'ingénieuses métaphores comme « décrets de l'esprit », « morcelage » ou « découpage » de la réalité par le « discours », etc. Ces termes rendent possible, comme nous allons le montrer, une foule de paradoxes qui n'ont de scientifique que l'apparence.

Ce qu'invoquent beaucoup de savants contemporains et de philosophes qui se sont mis à leur

1. HOBBES. *Logic*, chap. III, § 8-9. *Physic*, chap. XXV, § 1.

école, c'est : 1° la nature *artificielle* des définitions, des principes et des postulats de la science, qui ne sont, disent-ils, que des conventions ; 2° le caractère purement *approximatif* et *provisoire* de *toutes* les vérités ou lois scientifiques ; 3° la *commodité* prise pour critérium des meilleures conventions et pour substitut de la vérité. Ces trois prétendues nouveautés de la philosophie des sciences sont-elles bien établies ? C'est ce que nous devons voir.

Mach, à la suite de Spencer et des Anglais, comme aussi de Nietzsche, voit dans toute science un effort d'adaptation au réel continuant l'effort de l'organisme et de la connaissance vulgaire ; et cet effort consiste à *découper* dans l'ensemble des sensations celles qui sont *utiles pour la vie*. Cette théorie darwinienne et spencérienne a eu un grand succès, dû précisément à son caractère exclusif et systématique, à ce qu'elle offre elle-même de « découpé » à l'emporte-pièce et d'artificiel. Nous avons déjà eu plusieurs fois, dans ce livre, l'occasion d'en faire voir l'inexactitude ; mais elle a joué un si grand rôle dans la nouvelle philosophie des sciences que nous sommes obligé d'y revenir.

Il n'est pas vrai que le rôle de l'intelligence soit de morceler la réalité pour la rendre utilisable. Ce n'est nullement mon intelligence qui morcelle l'eau en hydrogène et en oxygène, ni qui donne son poids et sa forme à l'atome d'hydrogène, ni qui fixe les espèces chimiques ; et ce n'est pas non plus pour *utiliser* ces espèces si parfaitement déterminées indépendamment de mon utilité que j'en découvre les propriétés objectives, soumises aux lois du poids, du nombre et de la mesure. Ce n'est pas non plus pour mon utilité que je découpe la vie en espèces animales telles que le tigre ou le

serpent. Ces découpages se font sans moi et, parfois, contre moi. La science n'est pas une discontinuité artificielle au sein de la nature continue. Voici, dans un bocal, de la soude et, dans un autre, de l'acide sulfurique. Malgré la *continuité* de l'univers, les deux substances n'agissent pas l'une sur l'autre d'une manière chimique ; si, au contraire, je les mêle, il se produit du sulfate de soude. Dira-t-on que les concepts d'acide sulfurique, de soude et de sulfate de soude sont découpés artificiellement dans le grand Tout par une abstraction volontaire ? Nous aurons beau vouloir que l'acide sulfurique et le sodium donnent du chlorure de potassium, ne comptons pas sur nos volontés pour modifier d'un iota le livre de la nature.

D'après ce qui précède, il est inexact que les notions et définitions des sciences soient, comme le disent les nominalistes avec M. Le Roy, des décrets de l'intelligence, auxquels on aurait pu substituer les décrets contraires. En quoi la définition du cercle est-elle un concept arbitraire ? Outre que l'apparence du cercle est partout dans la nature, depuis le soleil et la lune jusqu'à la corolle de maintes fleurs, il est *logique* et *nécessaire*, quand on analyse les propriétés de l'étendue, de concevoir un centre et des points également distants de ce centre. Il n'y a non plus aucun décret à concevoir la ligne droite : tout animal suit cette ligne pour aller où il veut aller ; toute pensée conçoit une ligne assez simple pour être déterminée par deux points seulement dans toute son étendue. L'abstraction qui dégage l'idée de ligne droite est une opération offrant un caractère de nécessité psychologique en même temps que de nécessité logique ; la volonté n'y est absolument pour rien.

Aussi ne saurions-nous voir dans les mathématiques, malgré l'autorité de M. Boutroux, des « intuitions que l'esprit crée librement ». Nous comprenons mal comment on peut créer une intuition et encore moins la créer librement. Même lorsque l'enfant s'amuse à tracer des figures de toutes sortes sur le sable, il obéit inconsciemment à des lois de combinaison qui n'ont rien de commun avec la liberté. L'enfant n'est libre de tracer ces figures que comme il est libre de mouvoir son bras à droite ou à gauche, c'est-à-dire que l'enfant est *déterminé* par les lois des combinaisons géométriques comme il est déterminé par les lois des mouvements de la main. Aussi tous les enfants arrivent-ils nécessairement à tracer les mêmes figures, les mêmes cercles, les mêmes carrés, les mêmes triangles.

— On ne peut plus soutenir, objecte-t-on, qu'il n'y a d'une notion mathématique qu'une seule définition satisfaisante, dont toutes les autres ne seraient que des expressions diverses ou des conséquences partielles; par exemple, il y a plusieurs définitions de l'ellipse logiquement acceptables. — *Logiquement*, peut-être, en ce sens qu'on peut les employer toutes, *à leur vraie place*, dans les déductions; mais, parmi ces diverses définitions, il y en a toujours une qui est la meilleure, la raison première de toutes les autres, la vraie génératrice des propriétés de l'ellipse, le vrai principe des déductions bien ordonnées concernant cette courbe.

— Pourtant, réplique-t-on, la définition d'une figure géométrique consiste dans l'énoncé d'une propriété caractéristique de cette figure; or, on peut choisir entre plusieurs propriétés de ce genre. — Non; il ne suffit pas, pour la vraie définition, d'une

propriété caractéristique ; il faut énoncer les propriétés essentielles et *premières*, d'où dérivent toutes les autres selon l'ordre le meilleur et le mieux gradué. A ce titre, la vraie définition de l'ellipse, croyons-nous, est celle qui la définit comme le lieu des points tels que la somme de leurs distances à deux points intérieurs et fixes est constante. Nous ne nions pas que, peu après, on remplace cette définition par d'autres, au moyen du foyer et du cercle directeur, ou du foyer et de la directrice correspondante. Mais qui ne voit que ce sont là des conséquences à établir par théorèmes, et que ces théorèmes, qui d'ailleurs n'ont rien d'arbitraire et de « choisi », portent sur certaines relations extérieures de l'ellipse ? Dans la géométrie descriptive, l'ellipse se définit comme la projection orthogonale du cercle ; mais c'est encore là une caractérisation dérivée, non primitive. A vrai dire, ce n'est pas une définition, c'est un théorème. Pareillement, si on part de la géométrie analytique, l'ellipse se définira (nécessairement et non arbitrairement) comme la courbe du second degré qui est fermée ; nous voilà encore à côté de l'objet, non au cœur même. Il est clair que, par leurs progrès, les mathématiques enrichissent sans cesse les concepts que Platon et Euclide pouvaient se faire de l'ellipse ou de la circonférence ; mais l'idée-mère, l'idée qui définit l'objet par le dedans, par les liaisons internes de ses éléments, est restée et restera toujours identique. Aucun décret, aucune convention, aucun artifice n'empêcheront jamais, dans le cercle, les rayons d'être égaux, dans l'ellipse, la somme des distances aux foyers d'être constante. On n'ira pas plus chercher les *projections* pour définir primitivement une courbe et en donner l'idée essentielle,

qu'on n'ira chercher, pour définir l'homme, l'ombre qu'il projette sur le sol.

L'implication mutuelle et *nécessaire* des vérités, en mathématiques, fait qu'on peut suivre des ordres divers, mais toujours rationnellement déterminés, dans les définitions et les démonstrations ; elle fait qu'on peut, parfois, prendre les conséquences pour principes et les principes pour conséquences. Ce n'est pas une raison pour croire qu'il y ait là un réel arbitraire. Si $8 + 8 = 16$, on en peut déduire par régression que $1 + 1 = 2$; mais c'est cette seconde vérité qui est la raison de la première et en fonde la nécessité. Selon nous, dans les sciences exactes, pas une seule définition, pas une seule démonstration n'est arbitraire : tout y est motivé par les relations *nécessaires* sous lesquelles on est amené logiquement à considérer l'objet[1].

II

En géométrie, les *postulats* comme les définitions s'imposent à nous en vertu même de notre constitution mentale, corrélative à la constitution des objets étendus et de l'espace. Au lieu de dire : « *Je demande que* », Euclide aurait dû dire : « J'exige », ou plutôt, la nature de la représentation de l'espace exige nécessairement que nous puissions tracer des lignes droites, combiner les droites en figures, transporter ces figures sans altération d'un point à l'autre dans l'espace vide et homogène. Comme nous l'avons fait voir en un précédent chapitre, ce sont là des

[1] Autre exemple On dit que, selon les théories à démontrer, il est *ad libitum* de définir la bissectrice, tantôt comme la droite qui divise un angle en deux parties égales, tantôt comme la droite qui fait avec l'un des côtés un angle égal à la moitié de l'angle total. Mais la vraie définition,

déductions de l'idée d'espace. De même, dans le seul espace que nous puissions nous représenter, l'espace homogène et isotrope, les figures semblables sont nécessaires et l'oblique doit rencontrer la parallèle. Ce qui est conventionnel, dans une certaine mesure, ce sont les géométries imaginées en dehors de ces postulats. Encore ne sont-elles pas vraiment factices, sans quoi on les laisserait dormir dans les bibliothèques sous la rubrique : fantaisies de géomètres. Chercher ce qui arriverait si l'indémontrable postulat d'Euclide était faux, voilà une idée *logique*, quoique née tard, et les conséquences qu'on a tirées de l'hypothèse anti-euclidienne n'ont rien d'arbitraire une fois l'hypothèse admise. Elles s'enchaînent conformément à la logique des relations ; elles ont une nécessité qui réduit la part de prétendue *liberté* (c'est-à-dire, au fond, d'imagination combinatrice) à des limites très étroites : une hypothèse initiale et certains signes convenables pour l'exprimer. L'hypothèse même dont on part n'est pas arbitraire ; les signes seuls le sont, et ils le sont jusqu'à un certain point seulement. Un songe géométrique serait encore un songe bien lié; en conclure que toute géométrie est fictive, c'est, sous prétexte qu'il y a des états de sommeil, déclarer imaginaire la vie éveillée.

Les diverses géométries élaborées à l'aide de postulats divers sont des systèmes à la fois hypothétiques et déductifs : chacun de ces systèmes est un ensemble de propositions qui se déduisent logiquement d'un certain nombre d'hypothèses logique-

contenue dans le mot même de bissectrice, est la première : la seconde n'est qu'une conséquence immédiate : et si, dans certains théorèmes, cette conséquence devient un principe plus logiquement conforme à la conclusion qu'il est nécessaire d'établir, il n'y a en tout cela que des considérations de logique, non de choix arbitraire ou de convention.

ment conçues et déduites de la nature même des notions. Mais c'est un paralogisme où tombent la plupart des géomètres, de prétendre que ces hypothèses expriment des *propriétés* de l'espace, tout au moins d'un *certain espace possible*. Des systèmes analytiques et déductifs ont beau être bien ordonnés, ils ne sont pas pour cela des systèmes de propriétés spatiales *réelles* ou *possibles;* ce sont seulement des séries de raisonnements sur des suppositions algébriques qui, quoique motivées algébriquement, peuvent fort bien correspondre à des impossibilités réelles dans l'espace.

On dit que le choix entre ces divers systèmes analytiques est déterminé par l'*expérience*. Nouveau paralogisme. Notre expérience ne suffirait nullement à nous faire opérer ce choix, car elle pourrait elle-même, à la rigueur, se couler dans chacun des systèmes proposés. Par exemple, si les trois angles d'un triangle ne valaient pas deux droits, nous ne pourrions nous apercevoir d'erreurs qui tomberaient au-dessous de l'observation et de l'expérience. Il est naïf de compter sur les distances mêmes de la terre aux étoiles pour vérifier si, dans de grands triangles, la somme des angles ne va pas se mettre à changer.

Après avoir vainement invoqué l'expérience comme raison de choix, on invoque la *simplicité* : on dit que la géométrie euclidienne n'a été choisie que parce qu'elle est moins compliquée. Mais la vraie raison de notre choix n'est pas là ; elle est dans ce fait que nous n'avons réellement pas le « choix ». Nous ne possédons, en effet, la *représentation* que d'un seul espace, celui qui a trois dimensions et est homogène, isotrope, sans courbure, etc. ; tout le reste est un ensemble de relations que nous

décorons fictivement du nom d'espace, par une analogie sujette à caution. Ces prétendus espaces n'ont de l'espace que le nom ; ce sont des fictions mathématiques par lesquelles nous projetons les ombres de l'étendue réelle dans un monde imaginaire de symboles ; ce sont des hypothèses algébriques qui peuvent avoir leurs conséquences exactes, comme les quantités négatives, mais qui n'ont aucune valeur comme expression de la réalité. On pourrait aussi supposer un temps où il y aurait *n* présents, *n* passés, *n* futurs, et déduire logiquement des conséquences de ces hypothèses sans objet réel.

La proposition relative à la rencontre de l'oblique et de la perpendiculaire n'est ni un axiome, ni un pur postulat sans motif, encore bien moins une convention arbitraire ; c'est la conclusion d'un raisonnement qui, sans doute, n'est fondé ni sur le principe de contradiction, ni sur la superposition, qui, en conséquence, n'est pas le raisonnement géométrique ordinaire, mais qui n'en est pas moins une véritable induction, réductible elle-même à une déduction plus ou moins conditionnelle : *Si* toutes les conditions restent les mêmes, la même conséquence aura lieu. Etant donnée une oblique infinie qui coupe une perpendiculaire, je puis la faire mouvoir autour de son pied comme centre ; chacune de ses positions constituera une nouvelle oblique qui coupera la perpendiculaire en un point de plus en plus éloigné du pied de cette perpendiculaire à mesure que l'angle du pied de l'oblique s'agrandira et se rapprochera de l'angle droit. En d'autres termes, le point où une oblique coupe une perpendiculaire est fonction de la grandeur croissante de l'angle au pied de l'oblique. Toutes les

conditions restant les mêmes, je ne vois aucune raison suffisante de supposer qu'en un point, plutôt qu'en un autre, l'oblique pourrait cesser de couper la perpendiculaire.

— Il peut y avoir une raison, direz-vous. — Alors, trouvez-la : c'est à vous qu'incombe la preuve. En attendant cette preuve, j'ai toutes les raisons de dire, par induction, analogie et symétrie, que les obliques coupent les perpendiculaires, tant que l'angle à leur pied n'est pas droit, et j'attends que vous me donniez une raison de croire le contraire. Si donc je le suppose, c'est gratuitement, par jeu de concepts, pour voir les conséquences qui s'en déduiraient. Mais il est clair que la géométrie euclidienne et les autres géométries ne sont pas, comme le soutient M. Poincaré, sur le même pied l'une que l'autre. Tout est raisonné et motivé dans les postulats comme dans le reste. quoique le raisonnement puisse ne pas être géométriquement apodictique selon les méthodes ordinaires.

De même, si j'admets que, par deux points, on ne peut faire passer qu'une droite, c'est en faisant varier par la pensée la ligne intermédiaire de manière à la courber ou à la briser ; je conçois alors que les courbures ou brisures, en diminuant, se rapprochent d'une limite qui est une ligne que deux de ses points suffisent à déterminer. Riemann suppose que plusieurs droites peuvent passer par deux points ; c'est là une hypothèse absolument gratuite et sans aucune raison assignable, tandis que la thèse contraire enveloppe en elle-même ses raisons. Donc, dire qu'il est tout aussi *conventionnel* d'admettre une seule ligne droite passant par deux points que d'en admettre une infinité, c'est ne te-

nir compte d'aucune *raison* autre que la non-contradiction ; c'est assimiler ce qui est sans aucun motif à ce qui à des motifs, ces motifs ne fussent-ils pas une démonstration *more geometrico*.

— Il n'en reste pas moins vrai, répond-on, que diverses géométries, exemptes de toute contradiction logique, peuvent être obtenues en partant de divers systèmes de définitions et postulats. — Sans doute. C'est le contraire qui serait étonnant, puisque de principes donnés, vrais ou faux, on peut toujours déduire des conséquences logiquement liées et sans contradiction. Mais l'accord logique des conséquences entre elles et avec les principes ne prouve absolument rien sur la vérité de ces principes eux-mêmes. Là gît le paralogisme. Si je suppose qu'il n'existe que des nombres pairs et si je supprime gratuitement tous les nombres impairs, je puis faire une arithmétique des nombres pairs. Si même, dans un tout autre ordre d'idées, je suppose que le Diable est à la place de Dieu, je puis en tirer des conséquences sur la manière dont le monde sera gouverné et sur la morale plus ou moins byronienne ou nietzschéenne qui s'ensuivra ; je puis faire une théologie satanique, qui ne serait pas sans beaucoup de points communs avec la théologie actuelle : l'enfer y jouerait un grand rôle. Pour revenir aux postulats des géométries « conventionnelles », comme ces postulats doivent offrir un sens quelconque, et même un sens géométrique, donc relatif à nos idées d'espace, de dimensions dans l'espace, d'ordre dans l'espace, etc. ; les déductions des néo-géomètres, fussent-elles au fond contraires au réel, contiendront cependant des rapports plus ou moins subtils et en partie vrais avec la seule géométrie qui soit conforme à la constitution de notre

intelligence et à celle des choses données. On pourra même, au moyen de géométries fausses, faire des découvertes relativement à la géométrie vraie ; on pourra, au moyen d'hypothèses paradoxales, trouver des systèmes de relations vraies qui n'auront plus un caractère paradoxal. Tout cela ne prouvera encore rien sur la valeur objective des postulats adoptés au début. Un système d'économie politique où l'on supposerait éliminés certains éléments de la réalité actuelle, — par exemple les sentiments altruistes qui contrebalancent en partie les sentiments d'intérêt égoïste, surtout d'intérêt pécuniaire, — un tel système pourrait se développer en conséquences de toutes sortes et même en conséquences partiellement susceptibles de formules mathématiques. « Qu'arriverait-il *si* ?... » Rien n'empêche de faire des *si*. L'école de Manchester en a fait et les a trop souvent pris pour des réalités. Cela peut être utile pour dégager, par abstraction et combinaison imaginative, des rapports intéressants, curieux, vrais en tant que rapports, par cela même suggestifs à l'égard de la réalité. Si certains néo-géomètres étaient aussi habiles logiciens qu'ils sont habiles algébristes, ils ne se flatteraient pas d'avoir établi des *possibilités*, encore moins des *réalités*, par leurs hypothèses et leurs déductions en l'air, qui sont des danses légères sur la corde mathématique. En rejetant le principe de continuité ou axiome d'Archimède, on a construit des géométries de rêve, dans lesquelles, si on prend à partir d'un point d'une droite une succession de segments égaux, il n'est pas possible d'atteindre un point déterminé de la droite, quelque grand que soit le nombre de ces segments. L'*Achille* est dépassé. Croirez-vous

pour cela que, en ajoutant sans cesse un mètre à un mètre à partir de Versailles, vous n'atteindrez jamais Paris?

C'est l'homogénéité, la simplicité essentielle, l'unicité de la ligne droite, c'est l'homogénéité du plan, celle de l'espace tout entier, qui entraînent la *vérité* de la proposition relative aux parallèles et aux figures semblables; or, cette homogénéité est *inhérente* à la seule représentation positive que nous ayons de l'espace, quand nous le vidons de toute matière capable d'en différencier les parties, sans aucune hypothèse altérant cette notion pure d'espace vide (comme l'hypothèse d'un espace *curviligne*). Le mot même d'homogénéité est une métaphore d'ordre physique transférée à ce qui n'offre qu'une identité de relations. S'imaginer un espace qui change de nature à mesure que l'on se promène dedans par la pensée, c'est, encore un coup, concevoir un espace contenant autre chose que de l'espace, ce qui est un paralogisme contraire à l'idée dont on part. Les espaces *autres* que notre espace sont aussi inconcevables, aussi *noumènes*, qu'un temps autre que notre temps. On peut, on doit faire méthodiquement toutes les suppositions algébriques possibles, mais non pas mettre les fictions sur le pied des réalités ou des réelles possibilités, ni déclarer tout également conventionnel.

Les partisans d'espaces imaginaires confondent les *dimensions* réelles de l'espace avec certains éléments variables dont notre représentation concrète de l'étendue est fonction. Quelques géomètres ont appelé ces éléments variables des *déterminants*. Toute dimension est bien un déterminant ; mais on n'a pas le droit d'en conclure : tout déterminant est une dimension. M. Poincaré, dans *la*

Science et l'hypothèse, identifie pourtant les deux concepts. Il dit qu'à proprement parler, notre espace *musculaire* a autant de « dimensions » que nous avons de muscles. En ce cas, lui a-t-on répondu, l'espace aurait un nombre de « dimensions » variable pour l'homme normal et pour le manchot, pour celui qui marche et pour celui qui touche du doigt ! » C'est là une extension illégitime du mot *dimension*. Un son a parmi ses déterminants la hauteur, l'intensité ; vous pourrez les appeler des « dimensions » et supposer que le son en a encore d'autres inconnues[1]. On pourrait prétendre aussi que la couleur a pour dimensions sa longueur d'onde, son intensité, etc. Concluez donc à des *hypercouleurs* et à des *hypersons* ayant 4, 5... *n* déterminations ou dimensions inconnues qui s'ajouteront aux précédentes. De ce que le nombre peut symboliser l'espace, il ne s'ensuit nullement que tout ce qui est vrai du nombre soit applicable à un élément *réel* de l'espace, à une détermination réelle, à une dimension réelle. La fonction de *n* variables dont parlent les partisans de l'hyperespace n'est qu'un « cadre logique » qui n'est pas plus espace qu'autre chose[2]. On a excellemment remarqué que l'espace se distingue des « déterminants sensibles » dont nous parlions tout à l'heure (comme la hauteur et l'intensité d'un son), en ce que les dimensions spatiales jouissent toutes les trois des mêmes propriétés, sont interchangeables, peuvent être multipliées l'une par l'autre, etc.[3] — Cela revient à dire, selon nous, que

1. Les philosophes américains, qui aiment souvent à jouer avec les mots, appellent la *qualité*, la *quantité*, la *relation*, etc., des *dissections* de la réalité.

2. V. M. Pitkin, *The Monist*, 1907.

3. M. Wilkinson, *Ibid.*

l'étendue est une propriété tout abstraite et intelligible de notre représentation des objets, tandis que le son ou la couleur sont des propriétés concrètes et sensibles. Raison de plus pour ne pas étendre l'idée de dimension au delà des trois seules dimensions qu'enveloppe notre représentation de l'espace, lesquelles sont *nécessaires* et *suffisantes* pour le déterminer *complètement*. Tout ce qu'on rêve en dehors du *complet* est une simple manipulation d'algèbre, et la rigueur *algébrique* de telles formules ne prouve rien sur leur objectivité.

S'il en est ainsi, a-t-on le droit de dire : — « Une géométrie n'est pas plus *vraie* qu'une autre? » — Tout dépend de ce qu'on entend par *vérité*. Entendez-vous simplement la cohérence interne des démonstrations qui se suivent? En ce sens, tout système bien enchaîné de raisonnements sera vrai, les principes fussent-ils faux. Entendez-vous par *vérité* celle des principes comme celle des conséquences? Il faudra alors que les principes soient conformes aux lois de notre représentation et aux lois des choses. Mais alors, une géométrie contraire à ce double système de lois et reposant sur une hypothèse gratuite ne sera pas aussi vraie que celle qui s'y conforme ; elle sera imaginaire. A partir de certains extraits et abstraits de l'expérience, qui ne peuvent pas ne pas se dégager de l'expérience même dans tout esprit sain et avant la représentation de l'étendue, la logique tire des conséquences, recherche les diverses constructions possibles et nécessaires, les combinaisons possibles et nécessaires de lignes, de surfaces, etc. Cette géométrie, à la fois logique et conforme aux données de la représentation spatiale, est seule *vraie*; les autres sont, en leurs principes, des utopies mathé-

matiques, qui, nous l'avons vu, ont leur intérêt, leur utilité, leur nécessité même, mais qui n'en sont pas moins, au point de vue de l'objectivité, de pures utopies. Lobatchewsky et Riemann sont les Thomas Morus de l'abstraction géométrique.

Pour montrer qu'une géométrie n'est pas plus vraie qu'une autre, M. Poincaré a imaginé une sphère où tous les objets se contracteraient et se dilateraient par la chaleur, d'une manière telle que les changements simultanés de dimensions ne pussent être saisis. Comme les dimensions de deux petits objets transportés d'un point à un autre varieraient dans le même rapport, puisque le coefficient de dilatation serait le même, les habitants « croiraient que ces dimensions n'ont pas changé ». — Sans doute ; mais en quoi leur géométrie seraitelle atteinte? Ils seraient seulement dupes d'une illusion de mesure. — « Ils n'auraient, ajoute M. Poincaré, aucune idée de ce que nous appelons différence de température. » — Soit ; mais c'est là une simple ignorance de physique. — « Ils croiraient que leur sphère est infinie ; car, à mesure qu'ils en approcheraient, ils entreraient dans des régions de plus en plus froides ; ils deviendraient de plus en plus petits, sans s'en douter, et ils feraient de plus en plus petits pas. » — Ils auraient tort de croire que leur monde est infini, comme un navigateur phénicien pouvait avoir tort de croire l'océan sans bornes ; mais l'idée même d'espace infini subsisterait dans leur pensée, et il n'y aurait d'erreur que sur la réalisation concrète et matérielle de cette idée. Là, ils seraient trompés par le « malin génie » qu'imagine M. Poincaré. Enfin, « ce que les habitants de cette sphère appelleraient lignes droites, seraient des circonférences orthogonales à la sphère », et

cela pour trois raisons : 1° « ce seraient les trajectoires des rayons lumineux ». — Cette première raison suppose que notre idée de la ligne droite a une origine toute physique et que cette origine est simplement le rayon lumineux. Quoi de plus contestable[1]? Même sur notre terre, le rayon lumineux réfracté dans notre atmosphère est-il une ligne absolument droite? Et s'il ne l'est pas, cela nous empêche-t-il de concevoir la droite comme la ligne la plus simple, que deux points suffisent à déterminer? 2° « En mesurant diverses courbes avec un mètre, ces êtres imaginaires reconnaîtraient que ces circonférences sont le plus court chemin d'un point à un autre : en effet, leur mètre se contracterait ou se dilaterait quand on passerait d'une région à une autre, et ils ne se douteraient pas de cette circonstance. » — Ici encore, ce serait une pure illusion *physique* sur le plus *court* chemin pour la locomotion ; cette illusion serait causée par l'impossibilité de suivre un autre chemin et de distinguer l'arc de circonférence parcouru d'avec la ligne droite *conçue*. Mais nous ne voyons toujours pas ce qui empêcherait les habitants de *concevoir* la vraie droite, déterminée tout entière par deux quelconques de ses points. Notre impossibilité d'aller matériellement de Marseille à Alger sans décrire une courbe ne nous empêche pas de concevoir la *droite* dans l'espace *vide*. — Enfin, 3° « si un corps solide tournait de telle façon qu'une de ses lignes demeurât fixe, cette ligne ne pourrait être qu'une de ces circonférences. » — Sans doute, mais nous ne saisissons point comment ce fait physique altérerait la géométrie de ces êtres imaginaires. Pourtant M. Poin-

1. Voir plus haut, sur la ligne droite, livre II, ch. XII.

caré, prenant pour accordé que la géométrie est un simple résidu de l'expérience physique manipulée selon de pures conventions, conclut tout d'un coup : « Il en résulterait que ces êtres adopteraient la géométrie de Lobatschefsky[1]. » Cette conclusion si rapide nous paraît déborder soudainement ses prémisses. De ce que l'espace où vivraient ces êtres ne serait pas *matériellement* homogène (pas plus que le nôtre), il ne s'ensuit pas qu'ils ne pourraient abstraire l'idée d'espace homogène et vraiment vide. De ce que les corps qui leur paraîtraient de figure invariable seraient, à leur insu, en réelle variation sous l'influence de la chaleur (comme ils le sont pour nous-mêmes), il ne s'ensuit pas qu'ils ne pourraient concevoir des figures invariables et les transporter par la pensée sans déformation d'un point de l'espace à l'autre. S'ils arrivaient à construire les premiers livres de la géométrie, à résoudre les cas d'égalité des triangles, etc., ils finiraient par se trouver tout comme nous devant la théorie des parallèles. Bien plus, parmi eux, quelque Poincaré pourrait surgir qui leur démontrerait que les conditions matérielles de leur milieu doivent produire des variations continuelles de mesure, des empêchements à suivre une ligne vraiment droite, à faire tourner un corps autour d'une ligne vraiment droite, etc. Avec la conception de l'espace vide et de ses trois dimensions, ils auraient de quoi reconstruire toute la géométrie d'Euclide, puis toute celle de Lobatschefsky et toute celle de Riemann.

La géométrie de Riemann, dit M. Poincaré, « ne diffère pas de la géométrie sphérique, *pourvu* que l'on *convienne* de donner le nom de *droites* aux

1. *Revue générale des sciences*, 1892, tome III, p. 75.

grands cercles de la sphère ». — Convention opportune, assurément, grâce à laquelle on peut construire idéalement de prétendues *possibilités* qui sont des *impossibilités*, comme une ligne droite courbe. C'est par des formules analogues, mais dont personne n'est dupe, que l'on fait se rencontrer à l'infini des parallèles dont la propriété est précisément de ne pas se rencontrer. En tout cas, le caractère conventionnel de la géométrie de Riemann n'entraîne nullement le caractère conventionnel de toute géométrie.

Pas plus que la géométrie ou l'arithmétique, la mécanique ne nous semble un tissu de conventions. Il n'est pas vrai que les principes de cette science soient de simples postulats choisis en vue de nos besoins et sans autre raison ; que, par exemple, l'inertie de la matière soit postulée pour nous permettre des calculs utiles relativement aux objets extérieurs. Dire que les principes mécaniques ne nous sont pas plus imposés que la langue française ne l'est pour ceux qui ne sont pas Français, c'est pousser à l'extrême le paradoxe de Condillac sur les langues *bien faites*. Celles-ci, précisément, ne sont bien faites que si elles sont faites sur le patron des choses mêmes. Quand nous admettons qu'un objet matériel, sans spontanéité interne, non soumis à l'action d'une force étrangère, ne pourra modifier son état sans l'intervention d'une cause extérieure, c'est tout autre chose que de convenir d'appeler *pain* ce que les Anglais appellent *bread*. Admettre l'inertie, c'est appliquer le principe de causalité et conclure que, étant donné un système mécanique qui est animé d'un mouvement déterminé, une nouvelle cause mécanique sera nécessaire pour modifier le

mouvement du système. Si l'on objecte que nous ne pouvons pas *expérimenter* sur des systèmes dégagés de toute influence extérieure, cela prouve précisément que notre affirmation de l'inertie est une déduction de l'absence de causalité spontanée qui caractérise la matière. Nous faisons abstraction de tout libre arbitre inhérent aux molécules matérielles; et comme, jusqu'ici, aucune molécule ne nous en a réservé la surprise, notre déduction et notre induction s'appliquent à la réalité. Où donc est la convention? où est le décret de l'esprit? Nous sommes en plein déterminisme causal. Le jour où nous verrons un rocher se mettre vraiment *tout seul* en marche, nous en déduirons la présence en lui d'une volonté analogue à celle des êtres vivants, et il ne nous restera plus que deux choses au choix : ou bien adorer le rocher comme le sauvage, ou bien déterminer en biologiste ce nouveau genre d'êtres vivants.

Dans la science astronomique, ce n'est pas davantage par *convention*, comme le soutient M. Poincaré, que nous admettons qu'il n'y a point d'action appréciable pour nous à grande distance; c'est simplement parce qu'il en est ainsi. Que la chute des gouttes de pluie soit influencée par Sirius, cela est vrai; mais nous savons — je ne dis pas nous convenons — que, dans les limites où notre théorie et notre pratique s'exercent, tout se passe dans la pluie comme si Sirius n'existait pas. C'est donc une *nécessité* de ne pas s'occuper de Sirius quand on se met pratiquement à l'abri d'une averse, ou même quand on calcule théoriquement la chute des gouttes d'eau. L'action de Sirius est perdue comme un infiniment petit au milieu de toutes les autres influences, dans une résultante où une multitude d'actions se composent et, à distance, se font équilibre.

Certes, en se tenant dans le vague, on peut soutenir tous les paradoxes, mais, dès qu'on précise et définit, le prétendu caractère *conventionnel* de toute science s'évanouit ou passe dans les mots, dans les formules, dans ces constructions provisoires qui sont aux confins de la science et sur les limites brumeuses de la métaphysique.

Pas plus que la science n'est toute conventionnelle, elle n'est toute hypothétique. On n'a pas le droit de lui attribuer ce caractère sous prétexte qu'on peut donner à toutes les vérités scientifiques, surtout mathématiques, la forme conditionnelle : *Si* un point est situé sur la bissectrice d'un angle, ce point est à égale distance des deux côtés. On pourrait tout aussi bien changer l'hypothèse en thèse et dire : *Tous* les points situés sur la bissectrice d'un angle sont nécessairement et ne peuvent pas sans contradiction ne pas être à égale distance des deux côtés. Et le *fait* s'ensuit : Tel point est *de fait* sur la bissectrice d'un angle, sauf erreur négligeable ; donc il est de fait à égale distance des deux côtés. Qu'y a-t-il de moins hypothétique que toutes ces déductions et tous ces faits ? De même, *si* une pierre est abandonnée dans l'espace vide, elle tombe ; *toute* pierre abandonnée dans l'espace vide tombe, et *de fait* il y a des pierres abandonnées dans l'espace qui tombent. Rien encore de moins hypothétique que toutes ces propositions. Il n'est donc pas vrai que la science soit un simple édifice d'hypothèses. A ce compte, les axiomes eux-mêmes seront hypothétiques. *Si* A est A, il n'est point en même temps et sous le même rapport non A ; s'ensuit-il vraiment qu'un axiome soit une hypothèse, sous prétexte que le sujet A peut être posé ou ne pas être posé ? Un bon logicien distinguera

entre le sujet et le rapport du sujet à l'attribut; c'est ce dernier rapport qui, une fois le sujet posé, n'est plus hypothétique. *Si* Pierre naît, il mourra; la naissance de Pierre peut être hypothétique, non sa mort quand il sera né.

La théorie de la « science conventionnelle » et « hypothétique » roule d'ailleurs dans un cercle vicieux. Une convention, en effet, une hypothèse ne peut être absolument arbitraire. Si je disais à un savant : — Convenons que deux kilogrammes ne feront pas incliner une balance plus qu'un milligramme; convenons que les moutons mangeront les loups et que les loups se nourriront d'herbe, le savant me rirait au nez. Une convention doit être conforme à la nature et aux lois des choses. Autrement dit, elle ne doit pas être une pure convention.

Même cercle vicieux dans la théorie de la science purement et exclusivement « *symbolique* », qui n'atteindrait jamais des lois réelles. Un symbole n'a précisément de valeur que s'il exprime des rapports vrais. Tout symbole est une proportion : A est à B comme C est à D. Le printemps est à l'année comme la jeunesse à la vie,

La primavera, gioventù dell'anno,
La gioventù primavera della vita.

Si la science est une suite de métaphores, encore faut-il que ces métaphores aient un sens et correspondent à de réels rapports entre des termes dont la nature ultime est seule exclue de la recherche scientifique.

M. Poincaré a dit : « La science est un ensemble de conventions qui réunissent » ; nous conclurons, au contraire : la science est un ensemble de

propositions raisonnées qui ne réunissent que dans la mesure où elles ne sont pas conventionnelles.

III

Le caractère purement *approximatif* de *toutes* les vérités et lois scientifiques nous semble un nouveau paradoxe. Toute *induction* purement empirique enveloppe, comme nous l'avons dit plus haut, un calcul plus ou moins méthodique et exact de probabilités ; ce calcul de probabilités est lui-même une déduction mathématique, mais plus ou moins rigoureuse. Il y a alors de l'approximatif. Mais les plus importantes lois de la nature ont été établies ou expliquées par *déduction* et n'ont rien d'approximatif : telles sont les grandes lois mécaniques, astronomiques, biologiques, etc. Affirmer qu'il y a des phases de la lune, qu'il y a des saisons dans l'année, cela n'a rien d'approximatif, sinon les dates du début ou de la fin. En outre, là où il y a de l'approximatif, on le mesure, on le resserre entre certaines limites, et cette détermination peut être exacte, assez du moins pour que les erreurs soient négligeables en théorie et en pratique. On cite sans cesse l'infortunée loi de Mariotte comme exemple d'à peu près ; mais, si vous vous contentez de dire : les volumes des gaz, dans les conditions où nous opérons, varient *avec* les pressions qu'ils supportent, la loi sera-t-elle encore approximative ? Et si vous ajoutez : le volume des gaz éloignés de leurs points de liquéfaction varie *approximativement* en raison *inverse* des pressions qu'ils supportent, la loi sera-t-elle encore approxi-

mative ? Les corps ne tombent qu'approximativement selon une verticale ; mais si je dis : « *les corps tombent* », est-ce encore une loi approximative ? Considérez une autre grande loi, plus topique : tous les hommes meurent ; celle-là est-elle un à peu près ? Est-elle surtout « conventionnelle » et résulte-t-elle d'un « décret », d'un « geste », d'une « attitude » ? Vous mourrez et je mourrai, ne nous berçons pas ici d'approximations.

Une *vérité* scientifique correctement énoncée n'est jamais approximative ; elle est limitée à des objets déterminés et à des rapports déterminés ; mais, dans ses limites, elle est *exacte* ; quoique portant sur une partie du réel et non sur le tout, elle est vraie pour cette partie. Les caractères qui différencient l'acide sulfurique de l'acide azotique ne sont assurément pas une formule de l'univers entier ; mais, dans les limites où on se place, il est absolument vrai que l'acide sulfurique se distingue par tels et tels caractères de l'acide azotique.

M. Poincaré nous dit que, après tout, nous ne sommes pas certains, sinon approximativement, que le soleil se lèvera demain. Mais nos affirmations les plus catégoriques, quand il s'agit de la réalité expérimentale, sont toujours subordonnées à la restriction : *toutes choses égales d'ailleurs*. Si aucun cataclysme mondial ne se produit d'ici à demain, je suis sûr, sous cette condition, que le soleil se lèvera demain. Limiter et conditionner ses déductions, c'est pure sagesse ; il n'en résulte pas que nos déductions manquent de rigueur.

— « Il n'y a *pas* de problèmes résolus, répliquera M. Poincaré ; il n'y a que des problèmes plus ou moins résolus[1]. » — Est-il bien sûr que le pro-

1. M. Poincaré. Conférence sur l'*Avenir des mathématiques*.

blème général de la circulation du sang en biologie, que le problème de l'addition ou celui de la soustraction en arithmétique, ne soient pas résolus? que, en algèbre, la méthode de résolution des équations du premier degré ne soit pas trouvée? que, en géométrie, les cas d'égalité des triangles ne soient pas établis? qu'on ne sache pas décrire une circonférence, mener une tangente à un cercle, etc.? — Evitons les affirmations tranchantes. « Aucun problème n'est résolu, » cela suppose précisément résolu le problème de savoir s'il y a des problèmes résolus.

Pour montrer ce qu'il y a de douteux et d'inexact dans les lois de la science, on a essayé de les réduire toutes à des régularités purement *statistiques*. Mais de telles régularités ne résument que des résultats, sans exprimer ni les causes qui agissent sur les éléments, ni les vraies *lois* de leur action. Les lois statistiques de la mortalité ne nous renseignent en rien sur les lois physiologiques de la mort; ces dernières seules sont des lois causales et explicatives, qui nous enlèvent l'espoir de faire à la statistique une de ces exceptions qu'elle implique toujours. Ce n'est pas non plus en vertu d'une pure loi de statistique que tant de personnes jettent des lettres à la boîte sans y avoir mis les adresses; c'est en vertu des lois psychologiques et physiologiques qui produisent la distraction. Les lois de la chute des corps sont-elles purement statistiques ou ne formulent-elles pas, au lieu de simples résultats qui se trouvent être semblables en fait, des raisons mécaniques d'où la constance des résultats observables peut se déduire nécessairement?

— Les lois, ajoute-t-on, sont *revisables*. — Oui, leur *expression*, dans notre science incomplète, est

revisable ; les lois n'en sont pas moins des lois et la revision même de leur formule est soumise à des lois. Ce qui empêche telle loi actuellement connue et formulée d'être complète, c'est simplement l'intervention d'autres lois encore inconnues. « L'air est composé d'oxygène et d'azote », cela reste vrai même quand on y découvre, outre l'oxygène et l'azote, je ne sais combien d'autres corps en très faible quantité, y compris ce gaz paresseux si bien nommé *argon*. Ce qui est inexact, ce sont nos négations, non pas nos affirmations. L'air est composé d'oxygène et d'azote, voilà qui est vrai ; l'air n'est composé *que* d'oxygène et d'azote, voilà qui est faux.

« Il faudrait, a-t-on dit en s'inspirant de la nouvelle philosophie des sciences, il faudrait, pour qu'une théorie scientifique fût définitive, que l'esprit pût embrasser en bloc la totalité des choses et les situer exactement les unes par rapport aux autres[1]. » — Cette condition nous semble excessive ; ne confondons pas le point de vue *philosophique* d'une connaissance absolue et complète avec le point de vue *scientifique* d'une connaissance partielle et relative. Je n'ai pas besoin de savoir *tout* pour savoir que le jour succède à la nuit, que l'Océan a des marées, que j'ai deux pieds et deux mains, etc. La théorie de la rosée, dans ce qu'elle a d'*acquis à la science*, est définitive, quoi qu'on puisse y ajouter par la suite pour la compléter ; les additions ne détruiront pas les explications déjà fournies.

De même le fait, relevé par Avenarius, puis par M. Bergson, que les problèmes scientifiques se sont posés dans un certain ordre relatif à nos

1. *Evolution créatrice*, p. 225.

besoins, à la nature de nos sens, etc., ne prouve nullement que les solutions, quand elles sont vraiment scientifiques, doivent être « sans cesse corrigées par la solution qu'on donnera des problèmes suivants[1] ». Elles seront complétées, non pas toujours *corrigées*. Si un théorème de géométrie est vrai, tous les théorèmes suivants n'y changeront rien, ne le corrigeront pas; et peu importe aujourd'hui dans quel ordre on les a trouvés jadis. Si une loi physique, chimique ou biologique est vraie, peu importe ce qu'on découvrira par la suite ; de l'acide acétique et du plomb formeront toujours de l'acétate de plomb. Quelque compliquées que soient des formules comme *Diéthylsulfoacéthylméthylméthane*, la formule de l'eau dort tranquille à côté de toutes les autres formules de la chimie organique. Il est possible qu'on la complète ; on ne la détruira pas pour cela ; de même, toutes les découvertes futures de la biologie n'empêcheront pas de subsister les lois acquises de la digestion.

L'opinion que nous discutons ne se soutient qu'à la faveur d'une identification qui nous semble inexacte : celle des *hypothèses* scientifiques, toujours revisables, avec les *lois* acquises à la science, dont on ne revisera que des détails. Ce qui fait que notre science est relative et phénoménale, c'est surtout ce qu'elle passe sous silence, non ce qu'elle dit. Et, de ce que la science ne dit pas tout, il ne s'ensuit nullement que ce qu'elle dit soit inexact et provisoire. M. Bergson lui-même est allé jusqu'à soutenir que, dans son domaine, la science « touche quelque chose de l'absolu ». Cette assertion nous semble difficilement conciliable avec le caractère tout relatif à nos besoins, tout provisoire et toujours

1. M. Bergson, *ibid.*

revisable que M. Bergson attribue par ailleurs à la science.

— Le triomphe des lois scientifiques, objecte-t-on, est « à la merci d'un fait nouveau » ; il n'en est « pas une parmi elles qui soit sûre du lendemain ». — Pour ma part, j'attends le fait nouveau qui empêchera les fleuves de descendre vers la mer, la mer de battre ses rivages ; j'attends, malgré M. Poincaré, le fait nouveau qui empêchera le soleil de se lever demain et après-demain. Si ce fait se produit quelque jour, il rentreradans la *loi* de la gravitation et l'exception confirmera la règle. Ce qui est « provisoire », encore un coup, ce ne sont pas les lois ; c'est notre expérience incomplète des faits, c'est notre formulation incomplète des lois. Il n'y a rien de provisoire dans les vraies lois de la nature, malgré le rêve du mobilisme universel.

— Pourtant, nous dit M. Boutroux, les espèces ne sont pas éternelles et ont leur histoire : « Pourquoi les lois, ces types de relations entre phénomènes, ne seraient-elles pas sujettes au changement ? » — Nous répondrons d'abord que, si les espèces ont changé, c'est précisément en vertu de lois biologiques, physiques, mécaniques, qui, elles, n'ont pas changé ; c'est même parce que ces lois n'ont pas changé que les espèces ont dû se modifier, pour s'accommoder biologiquement, physiquement et mécaniquement à leur nouveau milieu, qui, lui, n'avait également changé qu'en vertu de lois physiques et mécaniques non changées. La roche rongée par les eaux change parce que le mécanisme des vagues ne change pas.

En outre, telle loi particulière, exprimant un rapport entre des phénomènes particuliers, peut perdre son applicabilité si ces phénomènes cessent

d'exister ou, du moins, d'exister comme ils étaient auparavant. Le jour où il n'y aurait plus de liquides, les lois de la vaporisation ou celles de la congélation n'auraient plus lieu de s'appliquer. Elles ne seraient pas pour cela changées.

Ne confondons pas les lois avec les êtres. En descendant de lois en lois vers les éléments, on aboutit, pour les êtres matériels, à des rapports dans le temps et dans l'espace entre des éléments doués de mouvement. Ces rapports mécaniques ne peuvent pas plus changer que les rapports géométriques et arithmétiques dont ils sont les conséquences. *Les lois*, en dernière analyse, c'est *la loi* ; il n'y a qu'une loi, loi simultanée de la pensée et de l'être ; et cette loi fondamentale consiste à poser des raisons qui s'enveloppent sans contradiction, comme les principes enveloppent les conséquences. Le jour où la logique et la mathématique changeront, les lois changeront, et ce sera l'apothéose du mobilisme ; d'ici là, les espèces et les individus peuvent se transformer ; ce qui était noir peut devenir blanc, ce qui était vivant peut mourir. La pensée, elle, sera toujours la même : se développer selon des raisons qui ne se contredisent pas sera toujours sa loi, et nous ne pouvons pas nous représenter l'existence même comme en ayant une autre.

IV

Tous les paradoxes de la nouvelle philosophie des sciences aboutissent à la théorie de la *commodité*, comme moyen de choix entre les conventions scientifiques et comme criterium de la vérité. Examinons cette théorie à la mode : il y a de la mode jusque dans les sciences.

D'après tout ce que nous avons dit précédemment, une explication vraie se reconnaît : 1° à l'absence de contradiction ; 2° à un enchaînement de raisons tel que, au moyen de principes simples, cette explication rend compte du plus grand nombre possible de conséquences et, de plus, se trouve en harmonie avec toutes les autres séries de raisons déjà admises dans la science. Le principe d'identité et le principe de raison suffisante, lesquels sont, comme on l'a vu plus haut, les conditions mêmes du raisonnement, constituent donc les critères de la vérité scientifique. Appeler tout cela de la *commodité*, c'est confondre le résultat avec la cause. Il est assurément commode de bien raisonner, mais c'est parce qu'il y a alors de la vérité dans le raisonnement. Pourquoi préférons-nous une hypothèse simple ? Est-ce uniquement par « économie d'effort », comme le prétendent Mach et Avenarius, ces Benthams de la science ? Pas le moins du monde. Nous préférons l'hypothèse simple parce que *penser* et *raisonner*, c'est voir l'unité du multiple, c'est ramener des conséquences plus ou moins nombreuses et complexes à la simplicité d'un même principe ; c'est satisfaire ainsi la volonté de conscience. Le moindre raisonnement est unification, simplification ; tout moyen terme est un moyen d'*unir*. Donc, plus une hypothèse sera à la fois simple et féconde, plus elle se rapprochera du type du raisonnement par déduction, qui, nous l'avons vu, est le seul vrai raisonnement.

Les nouveaux utilitaires nous disent que la commodité consiste dans la *cohérence* ; mais pourquoi tenons-nous à la cohérence ? Toujours parce que c'est là une loi du raisonnement. Celui qui contredit ses propres principes est incohérent ; et c'est

parce qu'il raisonne mal qu'on trouve *incommode* sa façon incohérente de raisonner. Tout auteur qui enchaîne une longue suite de bons raisonnements, fussent-ils peu *commodes* à suivre, est, *pro tanto*, dans le vrai ; et il ne s'agira pas, pour l'apprécier, de savoir si son livre est d'une lecture facile, mais de savoir si ses déductions sont exactes et logiques.

Sainte-Claire Deville disait à ses élèves de l'École normale : « Wurtz préfère la notation atomique ; moi, je garde celle des équivalents, parce que je la trouve plus commode. » — Quand il ne s'agit que de notation, on comprend la commodité ou *maniabilité*. Pourtant, même alors, celle-ci repose sur des *raisons* de simplicité, de clarté, de rapidité, etc., etc. Sainte-Claire Deville n'en avait pas moins tort, et tous les progrès de la chimie tendent à établir que, commode ou non, la notation atomique correspond mieux aux faits et exprime plus fidèlement les rapports entre ces faits, quelle que soit la nature ultime de ce qu'on nomme *atome chimique*.

Plus récemment, un illustre mathématicien a écrit, en s'inspirant de Maxwell, d'Ostwald et de Mach : « Une horloge n'est pas plus vraie qu'une autre, elle est seulement plus commode. » — Mais pour quelle *raison* est-elle plus commode, sinon parce qu'elle varie plus exactement en fonction de la rotation terrestre ? Et pour quel *but* est-elle plus commode, sinon pour exprimer mieux cette rotation ? Elle est donc, à tous les points de vue, plus *vraie*. La commodité n'est jamais qu'une conséquence ; un savant doit-il expliquer le principe par la conséquence ? Ou bien croirons-nous qu'il existe une commodité absolue et inconditionnelle, une commodité sans raisons, une commodité *en soi* ?

C'est plus commode parce que c'est plus commode! Les bœufs mènent la charrue, voilà une convention commode ; peut-être, au fond, est-ce la charrue qui mène les bœufs! C'est pour cela que, dans la nouvelle philosophie des sciences, on met si souvent la charrue devant les bœufs, la commodité avant la vérité, la pratique avant la théorie.

Le savant qui, dans sa cheminée, voit tourner un tournebroche dira-t-il sérieusement ce qu'a dit ironiquement M. Daniel Berthelot devant la Société des électriciens : — Supposer que mon tournebroche tourne, c'est une convention commode ; mais on pourrait dire aussi que c'est moi qui tourne autour de lui, avec ma maison, avec le sol et les arbres, avec le soleil, la lune et les étoiles; « c'est une autre convention ». — « Ces deux propositions, a dit en effet M. Poincaré : *la terre tourne* et : *Il est plus commode de supposer que la terre tourne*, ont un seul et même sens ; il n'y a *rien de plus* dans l'une que dans l'autre ». Mais le même mathématicien, se réfutant bientôt, dans un autre livre, répond à ceux qui disent qu'une proposition n'est pas vraie, mais commode : — « Il est *vrai* qu'elle est commode ; il est vrai qu'elle l'est *non seulement pour moi*, mais pour *tous* les hommes; il est vrai qu'elle restera commode pour tous nos descendants; *il est vrai, enfin, que cela ne peut être par hasard* ». — Donc, d'après cette heureuse rectification, la commodité repose sur des *raisons objectives*, valables pour *tous* ou *universelles*, raisons qui ne peuvent être l'effet du « hasard », mais qui résultent de quelque *nécessité*. S'il en est ainsi, donnez ces raisons objectives et faites l'économie des considérations de commodité subjective, qui, sans les autres raisons, n'ont aucun sens et aucune

valeur. Pour en revenir au tournebroche, il tourne, et non pas moi, parce que c'est moi qui l'ai monté pour le faire tourner dans ma cheminée, non pour faire tourner ma cheminée et les astres autour de lui. Tous les tournebroches ne peuvent pas être simultanément les axes du monde. C'est une *raison*, cela ; et il n'y a pas besoin d'aller chercher une « commodité » qu'on ne prend pas seulement la peine de définir. Notre commodité vaut juste ce que valent les raisons objectives sur lesquelles on peut la faire reposer : par exemple la simplicité de l'explication copernicienne, la contradiction entre le système qui ferait tourner les étoiles autour de la terre et tout ce que nous savons sur les étoiles, sur leurs distances, sur leurs mouvements, etc. On n'en finirait pas si l'on voulait énumérer les innombrables raisons qui font que prendre aujourd'hui la terre pour le centre du monde est grossière ignorance. Que vient faire en tout cela la *commodité?* Là où les raisons cessent, il n'y a plus rien pour la science ; là où les raisons commencent, la commodité n'a plus rien à voir dans la science[1].

— Mais l'incommodité, répond un admirateur de la nouvelle théorie, « exprime le *déplaisir* qu'éprouveraient les gens instruits si la terre ne tournait pas. En restant immobile, elle détruirait un *bel ouvrage* : « on ne *saurait plus que faire* du pendule de Foucault » ; il faudrait le reléguer dans la cave, ce qui serait en effet incommode ; on ne saurait plus que faire « des vents alizés », qu'on ne

1. Il est d'ailleurs instructif de constater que M H. Poincaré, après avoir avancé, dans *Science et hypothèse*, une foule de propositions sur le caractère hypothétique, conventionnel et *commode* de la science, a été obligé d'en retirer la majeure partie dans *la Valeur de la science*, pour échapper au nominalisme outré que M. Le Roy avait conclu, fort logiquement, des prémisses qu'avait posées d'abord M. Poincaré.

pourrait pas reléguer dans la cave, « des parallaxes, de la loi de Newton, etc. ; la science entière croulerait. » — Eh bien, si la science entière croulait, serait-ce donc simplement un phénomène d'*incommodité* et de *déplaisir* pour les savants ? La valeur et l'enchaînement des raisons objectives qui constituent le système de la science n'ont-ils rien à voir dans la question ? La pauvreté logique de la théorie du « commode » s'étale ici dans sa nudité. Dire : il est commode, n'a pas plus de sens que de dire : *il est confortable* ou il est *élégant* de croire que la terre tourne.

Nous considérons comme un paradoxe encore plus énorme de comparer la géométrie, comme le fait M. Poincaré, au « système métrique », lequel en effet n'est pas plus « vrai », mais simplement plus commode que les systèmes précédents. C'est confondre un mode de mesure tout humain, choisi d'ailleurs lui-même pour des raisons objectives et non purement arbitraires, avec des rapports spatiaux et ordinaux qui existent indépendamment de l'homme.

La doctrine du *succès*, transportée dans les sciences physiques et même, par certains géomètres, dans les sciences mathématiques, n'est pas plus rigoureuse que la théorie de la commodité et s'enferme dans les mêmes cercles. Autrefois, les savants disaient : « Cela se *vérifie* » ; mais le mot « vérifier » implique du vrai, et la vérité n'est plus de mode. On nous rebat donc aujourd'hui les oreilles d'une autre chanson : « Cela réussit. » — Oui, cela réussit, mais pourquoi ? — Parce que c'est bien raisonné et bien jugé, non pas arbitrairement ni par décret de l'esprit ; cela réussit parce que c'est à

la fois *logique* et *vérifié*. *Réussir* est un mot vague qui peut s'appliquer à tout. La vérité, si l'on veut, est bien un succès, mais c'est le succès de l'action de connaître, indépendamment de toute autre action et de tout sentiment ; et ce succès de la connaissance dépend de la conformité des jugements aux choses, conformité qui se vérifie par le moyen de l'expérience extérieure ou intérieure. Le plus grand succès du XIX[e] siècle, après ceux de Napoléon et de Bismarck, fut celui de Bernadette ; le miracle de Lourdes est-il donc ce qu'il y a de plus scientifique ? L'eau de Lourdes, il est vrai, réussit à guérir maints malades, si bien que Charcot envoyait à Lourdes certaines clientes ; en résulte-t-il que la Vierge soit apparue en personne à Bernadette ? La seule conséquence qui en suit, c'est que des idées fausses peuvent avoir une influence très réelle sur ceux qui les croient vraies. La vérité triomphe donc jusque dans l'erreur, et c'est encore elle, dans l'erreur même, qui *réussit*.

Concluons que la nouvelle philosophie des sciences, outre qu'elle n'est pas nouvelle, déborde sans cesse ses prémisses vagues par ses conclusions vagues, comme un torrent bourbeux déborde ses rives. Nous avons vu combien il est peu « commode » et peu « efficace » de croire que la vérité est simplement la commodité ou l'efficacité ; ne le croyons donc pas et revenons au criterium de la *nécessité*, soit expérimentale, soit rationnelle. La science n'est science que dans la mesure où elle est *nécessaire*, loin d'être toute hypothétique. L'*hypothèse* même, comme nous l'avons remarqué dans un précédent chapitre, est *déduite* nécessairement des lois de la science déjà connues et

des vérités déjà démontrées par leur nécessité rationnelle ou leur nécessité de fait. Si Newton invente la gravitation universelle, c'est qu'il la déduit par régression de la gravitation terrestre, qui est un fait. Si Pasteur imagine la théorie microbienne, c'est qu'il s'y élève, non par une hypothèse toute « conventionnelle », mais par une déduction nécessaire, en remontant des lois déjà connues sur les effets des parasites à des lois plus larges et encore inconnues. Les *expérimentations* mêmes, par exemple celles de Pasteur, ne sont pas de simples décrets de l'esprit qui réussissent : elles sont des déductions rationnelles. Si la fermentation est causée par des microbes, en purifiant absolument l'air de microbes, j'empêcherai la fermentation ; or, c'est ce qui arrive ; donc j'ai lieu de croire que la fermentation est causée par des microbes. En d'autres termes, la fermentation étant la conséquence visible de quelque prémisse cachée, il serait contradictoire d'avoir la conséquence sans la prémisse ; or je n'obtiens jamais la fermentation sans la présence des microbes ; cette présence doit donc être la prémisse que je cherchais. Les expérimentateurs ne font toute la journée que raisonner et déduire, tout comme les faiseurs d'hypothèses sont des faiseurs de déductions *conditionnelles* jusqu'à vérification. Quelquefois la déduction est si rapide et si spontanée qu'elle ressemble à un *trait de lumière*, qu'on décore du nom d'intuition. Mais ce trait de lumière jaillit encore par déduction de toute la science déjà acquise. L'ignorant Garo, sous son chêne, n'aura jamais, dans un trait de lumière, l'intuition de la gravitation universelle. C'est la pensée, avec sa loi essentielle, qui fait la science, et cette loi, encore un coup, est celle de la déduc-

tion nécessaire, confirmée par la sensation fatale. Tout ce que la « nouvelle » philosophie des sciences imagine en dehors n'est qu'un empirisme suranné ou un nominalisme non moins suranné, qui finit par se contredire lui-même. Savoir, c'est *raisonner* et, par cela même, par cela seul, pouvoir *faire*.

CHAPITRE III

LA NÉO-SOPHISTIQUE NIETZSCHÉENNE

La conception *utilitaire* de la pensée, qui d'Angleterre avait pénétré en Allemagne, jointe à la conception toute *formaliste* de la pensée, telle que Kant l'avait soutenue, aboutirent à l'anti-intellectualisme de Nietzsche. Ce dernier, en outre, pour immoler l'intelligence à la « volonté de puissance », sut fourbir et rendre luisantes de vieilles armes rouillées, prises dans l'arsenal des sophistes grecs et des sceptiques grecs.

A en croire la néo-sophistique de Nietzsche, une question préalable se pose devant quiconque veut étudier la pensée : — « La pensée existe-t-elle ? » — Question assez étrange, puisque, pour la poser, il faut penser. Néanmoins, Nietzsche la résout par la négative et déclare qu'il n'existe nullement « un processus quelconque consistant à penser ». Par une première illusion, dit-il[1], on imagine « un acte qui ne se produit pas du tout, *penser*, et qui n'exprime qu'une fausse observation de soi. On crée ensuite, par une deuxième illusion, un *sujet* imaginaire. Il s'ensuit que « tant l'action que celui qui agit sont simulés ». Le *cogito*, qui exprime le fait de conscience, est une erreur, et le *sum* en est une autre.

1. *La volonté de puissance*, § 26C-270.

La pensée « est une fiction tout à fait arbitraire, réalisée en *séparant* du processus général un seul élément et en soustrayant tous les autres ; c'est un arrangement artificiel en vue de s'entendre ». Nietzsche, on le voit, s'appuie sur ce que la pensée, si on l'isole de l'action et du sentiment, devient une abstraction, pour nier entièrement l'existence concrète de la pensée même.

— O nouveau Gorgias, lui aurait dit Socrate, toi qui penses que tu ne penses pas, pourquoi dis-tu que tu souffres, par exemple que tu as mal à la tête? C'est là *séparer* du tout quelque chose qui n'existe pas plus à part du tout que la pensée. As-tu vraiment le droit de dire *je*, de dire *souffre*, de dire *ma tête*, comme si ta tête ne faisait pas un avec la terre, avec le soleil, avec les étoiles et le monde entier? Pour avoir ce droit, il faudrait nous raconter l'histoire de tout l'univers ; si tu ne le peux, garde le silence ou, comme notre ami Cratyle, ne fais pas même un geste, plutôt que de découper artificiellement un morceau du tout et de prononcer : je souffre. « Mensonge de la pensée ! » mensonge de la souffrance ! Mais, ô Zarathoustra, ne devrais-tu point ajouter : mensonge de la puissance ! De quel droit la sépares-tu, elle aussi, des autres éléments, pour en faire une chose à part, une idole dominant tout le reste? Si abstraire la pensée ne m'est pas permis, abstraire la puissance ne te l'est pas davantage. O Zarathoustra, je t'admire autant que tu me méprises, mais je ne puis te suivre dans tes ébats quand tu « *danses legèrement par-dessus ta tête* ».

A vrai dire, nous *pensons* par cela même que nous *voulons* et que nous avons la volonté de conscience, sans laquelle la volonté même de « puissance » ne

serait pas réellement satisfaite on ne sentirait pas et ne discernerait pas sa propre satisfaction. La vraie question est donc de savoir si, en même temps que nous sentons ou voulons, et par cela même que nous sentons ou voulons, nous *pensons* au sens le plus général du mot, c'est-à-dire si nous avons conscience de ce qui se passe en nous et si, au moyen de nos faits de conscience, nous pouvons nous représenter plus ou moins véridiquement un monde extérieur dans ses *rapports* ou même dans ses *termes*. Dire que l'être qui a créé les sciences, l'astronomie, la physique, la chimie, etc., ne *pense* pas, ne connaît pas, c'est pousser un peu loin la liberté de penser[1].

Non seulement Nietzsche n'admet pas la pensée, mais, nous l'avons vu, il refuse au *sujet* pensant une existence quelconque ; il lui refuse le *sum*, même au sens où ce mot pose simplement une réalité de fait sans en préjuger la nature, spirituelle ou non. C'est encore un de ces paradoxes où aurait pu se complaire la sophistique des anciens, qui allait jusqu'à dire que l'être n'est pas[2].

Après avoir soutenu que nous ne pensons pas et que nous ne sommes pas, Nietzsche fait une critique détaillée de la pensée. En premier lieu, dit-il avec Maudsley, nous croyons faussement que les pensées, telles qu'elles se succèdent en nous,

1. « Par le nom de pensée, dit Descartes, je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous l'apercevons *immédiatement* par nous-mêmes et en avons une connaissance intérieure : ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens sont des pensées *. » La pensée est donc la conscience immédiate de sentir, d'imaginer, de désirer, de vouloir.

2. « Je pense, donc je suis » signifie : J'ai la conscience immédiate de sentir, d'imaginer, de désirer, de vouloir ; donc j'ai une réalité qui consiste à sentir et à vouloir, tout doute étant impossible sur mes états de conscience immédiats, qui comprennent mon état de doute lui-même.

* Réponse aux deuxièmes objections. Raisons qui prouvent l'existence de Dieu, etc., § 2.

« se trouvent liées par un enchaînement de *causalité* quelconque » ; le logicien, en particulier, « lui qui parle de cas qui effectivement ne se sont jamais passés dans la réalité », le logicien s'est habitué « au préjugé de croire que les pensées occasionnent les pensées »[1]. Nietzsche refuse d'admettre ainsi entre les idées « un lien immédiat et causal, comme le fait la logique ». « *Entre* deux pensées il y a encore toutes sortes de passions qui se livrent à leur jeu : mais les mouvements sont trop rapides, ce qui fait que nous les *méconnaissons*, que nous les *nions*... » (§ 261). — Il est très vrai (et nous l'avons nous-même prouvé dans le chapitre de la *Psychologie des idées-forces* consacré à l'association des idées), il est très vrai qu'il y a toujours quelque sentiment ou appétit sous-jacent aux idées et qui joue un rôle dans leur association par contiguïté. Mais, dans l'association par ressemblance, le rôle de la passion ou du désir est déjà fort effacé ; enfin, dans les liens logiques d'idées, quoi qu'en dise Nietzsche, il ne reste précisément d'autre désir en jeu que le désir d'être logique, d'autre volonté que l'attention aux liens logiques. Dès lors, c'est un paradoxe que de dire : — Entre les prémisses A = B, B = C et la conclusion logique, A = C, s'intercalent une foule de passions qui sont les vraies causes de la conclusion, tandis que la conséquence des propositions n'y est pour rien. Un algébriste n'a pas besoin de tant se passionner pour écrire : $2\,x = 16$, donc $x = \frac{16}{2} = 8$. D'une demi-vérité Nietzsche passe, selon l'habitude des sophistes grecs, à une affirmation totale qui est inexacte. Il excelle à transmuter le vrai en faux ; mais l'*ars*

1. *Volonté de puissance*, § 262.

magno est de voir juste, et il ne suffit pas d'être subtil pour y atteindre.

Ce n'est pas seulement l'intelligence proprement dite, sous sa forme conceptuelle et discursive, que Nietzsche attaque ; c'est la conscience même. Il emprunte à Kant cette thèse fondamentale : *phénoménalité* du monde intérieur ou des états de conscience. Pour la démontrer, il remarque que tout ce qui nous devient sensible dans la conscience a dû être d'abord « apprêté, simplifié, schématisé ». Ce sont les expressions dont se sert Nietzsche dans sa *Volonté de puissance*, en s'inspirant de Kant. Mais c'est là confondre l'*état de conscience* ou, si l'on veut, *le changement de conscience*, tel qu'il est pour lui-même, avec ses conditions psycho-physiologiques. Il est clair que les couleurs et les sons, par exemple, ou plutôt les ondulations qui y répondent dans nos organes, ont dû subir une préparation, une sélection, pour arriver jusqu'à notre conscience ; nous n'avons donc en nous que des apparences de ce qui se passe *au dehors*, ou plutôt des résultats significatifs et symptomatiques ; *mais l'apparence et la phénoménalité portent sur l'extérieur, non sur le dedans*. C'est précisément parce que le dehors a besoin d'être saisi *dans* les états intérieurs et sous leurs formes, que nous le déclarons phénoménal. Ainsi, le monde pour nous visible est un phénomène subordonné à la nature de notre vision ; mais la sensation même de couleur est ce qu'elle est, *ipso facto*. Le paralogisme consiste, étant donnée la *phénoménalité* de nos représentations du monde extérieur, à la transférer aux faits et états intérieurs, alors que ceux-ci, pour *représenter*, ont besoin d'abord d'*exister* et d'exister tels qu'ils sont, avec leur *réalité* intrinsèque. Ce transfert illégitime est

précisément l'erreur de Nietzsche. Il ne faut pas, dit-il, chercher le phénoménalisme « aux faux endroits », par exemple dans le monde extérieur : « Rien n'est plus phénoménal ou, plus exactement, rien n'est plus *illusion* que ce monde intérieur que nous observons avec ce fameux *sens intérieur*[1]. » — Mais quelles sont les prétendues preuves du caractère illusoire de la conscience ? La première que donne Nietzsche, c'est que nous prenons notre volonté pour une *cause* et que, jugeant de tout d'après notre expérience personnelle, nous supposons une cause à tout ce qui arrive, ce qui est supposer « l'*intention* comme cause de ce qui arrive ». Illusion de la conscience. — Il est clair que Nietzsche confond ici une induction qui va de la conscience au monde avec les faits mêmes de conscience immédiate, dont la réalité n'est nullement atteinte. Quant à savoir si notre volonté est vraiment cause efficiente, c'est encore une question qui diffère du fait même de *vouloir causer* des changements et d'*apercevoir* des changements effectifs liés à notre volonté. Enfin le problème de savoir s'il y a derrière tous les changements des causes efficientes plus ou moins analogues à notre volonté, ou même à nos *intentions*, c'est encore une question tout autre que celle de la réalité des faits de conscience comme tels. L'argumentation de Nietzsche voyage sans cesse en dehors du sujet ; sa logique particulière est bien celle qu'il prétend universelle : passer des prémisses aux conclusions en vertu de tous autres liens que ceux qui les unissent nécessairement.

Dans sa théorie de la réalité, Nietzsche se réfute sans s'en apercevoir. En effet, il répète sur tous les tons qu'il n'y a vraiment « ni substance, ni être »,

1. *Volonté de puissance*, § 262.

ni sujet, ni objet, ni unité, ni identité, ni cause, ni volonté, etc. » ; pour être conséquent, il devrait ajouter qu'il n'y a ni « *puissance* », ni « *volonté de puissance* ». Mais alors, que reste-t-il ? — Il reste seulement des faits empiriques et leurs rapports observables. Eh bien, à ce point de vue, la question est de voir si tout se ramène vraiment à des rapports de *puissance*, si ce mot abstrait et général de puissance suffit pour établir une identité réelle entre des états et des sentiments différents, comme les divers états de sensibilité, les divers actes d'intelligence, les états corporels, les nerfs sensitifs et les nerfs moteurs, etc. Nietzsche n'examine pas cette question ; il se dupe avec des mots, ou plutôt avec un seul mot : puissance. Croire à la vertu explicative de ce terme est-il philosophique ?

Dans sa théorie de la connaissance, Nietzsche relève à la fois de Protagoras, de Kant et de l'école anglaise. Il altère la pensée de Kant et celle de Spencer en les mutilant. Grâce à cette mutilation, il fait défiler de nouveau tous les sophismes que Protagoras avait rassemblés et dont, aujourd'hui encore, se nourrit la « nouvelle » philosophie des sciences. La connaissance, selon Nietzsche, n'est que la servante de la vie, qui n'est elle-même que la servante de la volonté de puissance. Le vrai est « ce qui entretient la vie », ce qui « conserve et épanouit l'espèce », ce qui est « biologiquement utile ». On avait cru jusqu'à présent que penser, juger, raisonner, savoir, c'était pénétrer de quelque manière dans le *réel* ou dans les *rapports* du réel ; selon la nouvelle sophistique, c'est tout le contraire ; savoir, c'est s'écarter du réel, connaître, c'est « feindre » et méconnaître. Dès qu'un être commence à penser, il entre dans le royaume des

fictions. Poussant à l'extrême cette idée de Kant que l'intellect impose nécessairement à l'objet ses formes subjectives et laisse en dehors la chose *en soi*, Nietzsche, qui pourtant n'admet nulle chose en soi, n'en croit pas moins que la pensée est par essence mensongère et que tout *concept* est naturellement faux. Parménide avait dit : L'esprit ne peut pas concevoir le néant. « Nous nous plaçons, déclare Nietzsche, à l'autre extrémité et nous disons : Ce qui peut être conçu est nécessairement une fiction [1]. » « Sans les fictions logiques, ajoute-t-il, sans une perpétuelle falsification du monde réel par nos *catégories* de l'Inconditionnel, de l'Identique, sans le mensonge du Nombre », l'homme ne pourrait vivre ; renoncer aux jugements faux serait renoncer à la vie [2].

On peut d'abord répondre à Nietzsche : — Votre théorie implique que, la logique étant la falsification du réel, il y a quelque chose de plus vrai que notre logique, ce qui suppose toujours du vrai. Il n'y aurait pas de fausseté s'il n'y avait pas de vérité. En outre, de ce qu'il se mêle nécessairement de l'inexact et du symbolique à notre science, vous en concluez que tout y est faux, ce qui n'est conforme ni aux lois de notre logique ni à la manière la plus *utile* et la plus *vitale* de raisonner. Si je crois que, dans la soif, le contact de ma bouche avec l'*eau* me causera une sensation *agréable*, l'inexactitude de ma conception de l'*eau* et le caractère *confus* de ma sensation agréable ne feront pas qu'il ne soit parfaitement vrai que l'eau

1. *Volonté de puissance*, § 276.

2. Guyau avait dit de son côté, dans ses *Vers d'un philosophe* :

Cesser de se tromper, ce ne serait plus vivre,

Mais il ne faisait pas porter l'erreur sur la logique même.

apaise la soif, quoique cette vérité soit l'établissement de simples *relations* entre les choses. « L'essence de la vérité, répète Nietzsche avec Mach, avec Ostwald et la nouvelle philosophie des sciences, se réduit à une *approximation.* » — Parler ainsi, c'est confondre sujet et objet, connaissance et vérité connue. L'essence de notre *connaissance* est assurément approximation et relation imparfaite, mais l'approximation elle-même est un rapport vrai ; c'est un réel progrès vers des rapports qui existent indépendamment de nous, par exemple le rapport de l'eau à la nutrition du corps. Ce rapport a son objectivité et sa vérité, c'est-à-dire qu'il exprime des relations réelles au point de vue scientifique et qu'il possède, au point de vue philosophique, un fondement dans la nature ultime du réel. Si d'ailleurs la sensation de la soif existe pour nos besoins vitaux, il n'en est pas ainsi de toutes les choses qui existent. Le rapport de l'orbite de Mars à l'orbite de la Terre a beau n'être qu'une relation déterminée par nous imparfaitement, cette courbe est-elle tout entière « fictive » et n'existe-t-elle que pour nos *besoins vitaux* ?

Nietzsche finit par se demander[1] s'il ne serait pas possible en soi que la conformation réelle des choses fût « dangereuse et opposée aux conditions premières de la vie, à tel point que l'*apparence* serait précisément nécessaire pour permettre de vivre ». A l'appui de cette opinion, Nietzsche remarque, non sans humour, que c'est déjà le cas dans des situations variées, par exemple « dans le mariage ». A ses yeux, le mariage est « une tromperie mutuelle, sans laquelle il n'existerait pas ». Il en est de même dans le ménage souvent troublé de

1. *Volonté de puissance*, § 289.

l'Humanité et de la Nature. « La réalité est peut-être triste », avait insinué Renan. La réalité est peut-être dangereuse et opposée à la vie, répète Nietzsche, qui avait lu Renan. — Mais alors, comment se fait-il que nous vivions et que tant d'êtres vivent, y compris les végétaux? Si les « conditions premières de la vie » ne se trouvent pas réellement dans la nature, mais dans nos illusions, où avons-nous puisé la vie ? Où les algues de la mer, qui n'ont pas d'illusions, l'ont-elles puisée ? La nature ne connaît pas les apparences et ne fait rien par des apparences ; si elle a réalisé la vie, c'est au moyen de réalités, où, ensuite, nous introduisons, nous, certaines apparences par nos sensations et conceptions, mais selon des lois qui, elles-mêmes, sont ancrées dans la réalité. L'hypothèse de Nietzsche se détruit par sa propre vertu. Il est possible que nous ayons besoin de certaines illusions pour vivre dans certaines conditions *morales* et *sociales* ; mais nous n'avons certainement pas besoin d'une illusion pour vivre, pour être engendré par notre père et sortir du ventre de notre mère. Même dans le domaine de l'intelligence, si les conditions premières de la pensée étaient en opposition avec le réel, nous ne penserions pas. — « Il est *nécessaire*, répond Nietzsche, que quelque chose soit *tenu* pour vrai, mais il n'est *nullement* nécessaire que cela *soit* vrai. » — Ainsi, il est nécessaire que je tienne pour réel que dix marks et dix marks font vingt marks, mais il n'est pas nécessaire que ce soit réel. S'il en était ainsi, toutes les banques d'Allemagne ou de France feraient faillite et sauteraient d'un seul coup.

Notre volonté du *vrai*, à en croire Nietzsche, n'est « justifiée » que par une seule chose : la valeur

affirmative de la vie [1]. La vie est obligée d'*affirmer* pour se développer et s'épandre. — Sans doute; et c'est ce que nous avions dit avant Nietzsche dans la *Liberté et le Déterminisme*, en montrant que l'affirmation est un « élan de la volonté ». Mais pourquoi la vie est-elle obligée d'*affirmer*, de ne pas poser à la fois une chose comme existant et n'existant pas, sinon parce qu'elle est obligée de se conformer à une loi qui, en même temps qu'elle est sa loi, est aussi la loi universelle ? S'affirmer, pour la vie, c'est son acte même ; faut-il en conclure avec Nietzsche que cela seul justifie la volonté du vrai, de ce vrai qui, en soi, n'a ni valeur, ni existence, et n'est qu'un moyen pour la vie de vouloir la puissance et de la conquérir ? — Encore faut-il que ce moyen soit vraiment un *moyen* et « réussisse » à conquérir sa fin ; il faut donc que les rapports établis par la pensée soient jusqu'à un certain point conformes à ceux des choses ; sinon, pas de puissance. Le tireur qui vise à côté n'atteint pas le but ; il aura beau affirmer son but, affirmer sa volonté et affirmer son tir, la Nature répondra à son *oui* par un *non* et la balle fuira loin de la cible.

« Combien d'êtres, s'écrie Nietzsche, qui concluaient autrement que nous dans leurs raisonnements, ont péri pour cela !... Celui qui, par exemple, ne savait pas retrouver assez souvent le rapport de *similitude* quand il avait à rechercher sa proie ou à éviter des animaux ennemis, celui qui, par conséquent, subsumait plus lentement le particulier sous le général, celui qui était trop circonspect et trop lent dans ses subsomptions, avait moins de chances de survie que celui qui saisissait du premier coup

1. *La Volonté de puissance*, tr. fc plan de 1888, p. 302.

la ressemblance[1]. » — Oui, et nous répéterons que nous-même nous avons soutenu une thèse analogue ; mais c'était pour en conclure exactement l'opposé du paradoxe de Nietzsche et de Protagoras sur l'entière subjectivité du vrai, sur l'*homme mesure des choses*. Nietzsche ne voit pas qu'il se réfute encore ici lui-même. Si tout était subjectif, illusoire et faux dans la croyance que *le même* animal de proie mordra *de même*, que le ruisseau *semblable* apaisera *semblablement* la soif, la nature n'aurait pas éliminé tous les animaux assez simples (s'il y en a eu) pour confondre un lion avec un agneau ou pour oublier de boire la même eau au même ruisseau. — Ce n'est pas la *même* ! s'écrie le nouvel Héraclite ; bien plus, elle n'est pas vraiment *semblable* ! Une tendance illogique, la tendance à traiter le semblable comme tel, « quand au fond il n'y a rien de semblable », a été le premier fondement de la logique ; « c'est la falsification qui a engendré la logique ». On voit comment Nietzsche « falsifie » pour son compte les vérités et les change en faussetés, opération où il est encore plus incomparable que les sophistes grecs. Qu'il n'y ait rien d'absolument indiscernable dans la réalité, Leibniz nous l'a appris depuis longtemps et nous l'avons plus d'une fois répété dans ce livre ; mais où Nietzsche voit-il qu'il n'y ait rien de *semblable* ? Si les saisons n'avaient, sous aucun rapport, aucune similitude, leur retour aurait-il lieu ? La sensation de froid causée par un premier hiver n'a-t-elle rien de semblable à la sensation de froid causée par un second ? Le comble de l'inconséquence, pour un homme qui déclare n'admettre rien de *semblable*, ce sera de prêcher lui-même « le retour

1. *La Volonté de puissance*, § 512.

éternel des *semblables* ». — Nietzsche insiste pourtant et dit : — En admettant qu'il y ait du semblable, notre logique est fondée sur le principe d'*identité* ; elle suppose donc des *objets* et des *identités* ; or, il n'y a dans la réalité ni objets, ni identité vraie ; donc notre logique est illusoire. — Nietzsche raisonne comme si le principe d'identité consistait à affirmer qu'une chose est identique à une *autre*, tandis que ce principe affirme l'identité d'un objet avec *lui-même*. De plus, dire qu'il n'y a pas de vrais *objets*, sous prétexte que tout se tient dans la nature, c'est dire qu'il n'y a pas de bœufs ou d'hommes, sous prétexte que ni les bœufs ni les hommes ne sont des absolus et n'épuisent l'univers ; c'est dire qu'il n'existe pas un Nietzsche, qui est réel au moins pour sa propre conscience, sous prétexte que Nietzsche est le produit complexe des générations qui l'ont précédé. Toute cette logique dirigée contre la logique est une incessante contradiction.

Il en est de même pour les autres catégories que Nietzsche condamne. « Le mensonge du nombre », s'écrie-t-il sans cesse ! Si pourtant on avait osé lui dire que lui et un philistin sont *un* et non pas *deux*, il eût été ému d'une juste colère. Puisque le nombre est un mensonge, comment se faisait-il, lorsque Nietzsche soldat se battait avec courage contre les Français en 1871, que l'on comptât et étiquetât les hommes de son régiment, y compris lui-même ? N'y avait-il donc aucune différence entre le numéro 300 et le numéro 301 ? N'y en avait-il non plus aucune entre l'Allemand Nietzsche et le Français qu'il parvenait à occire ? Quelque unifiés que nous puissions être dans l'absolu, nous ne sommes, hélas ! que trop opposés

dans le relatif, dans l'espace et dans le temps.
— Oui, répondra Nietzsche en se souvenant de Kant et de Schopenhauer, « si nous n'admettions pas *a priori* que tout ce qui constitue notre entourage possède les caractères de l'espace, du temps et de la causalité, nous ne pourrions rien disposer, rien calculer, rien éviter... » ; mais « c'est la preuve que tout cela est subjectif ». — Le cercle vicieux reparaît ici ; car on peut répondre : — Si nous étions les seuls inventeurs du temps, de l'espace et de la causalité, s'il n'y avait rien de vrai dans ces prétendues « erreurs fondamentales » de l'esprit humain, pourquoi aurions-nous le besoin vital, sous peine de mort, de calculer nos actions d'une manière conforme à ces erreurs et non d'une autre manière? Pourquoi éviterions-nous de tomber dans les trous, comme s'il y avait des espaces profonds ; de recevoir des pierres sur la tête, comme s'il y avait des pierres dures ayant un lien quelconque de causalité avec les blessures qu'elles font ? Pourquoi Nietzsche éviterait-il de mourir, comme s'il devait y avoir une différence entre le temps où il est et celui où il ne sera plus ?

Selon Nietzsche, ce sont précisément les propositions les plus fausses qui sont les plus indispensables? Parmi ces propositions, figurent au premier rang les jugements synthétiques *a priori*. Mais on se demande comment Nietzsche *connaît* qu'il est *vrai* que ces jugements les plus indispensables, les plus universels, les plus vérifiés par toutes nos expériences, les plus expressifs de notre constitution comme êtres pensants et de la constitution du milieu où nous exerçons notre pensée, sont cependant « les plus faux ; » par exemple l'affirmation des raisons pour toutes choses. C'est ici que nous

sommes en présence d'un « décret de l'esprit ». Nietzche a décrété que le principe de raison suffisante est plus faux que la croyance du sauvage aux amulettes ; il a décrété que ce qui est le fondement même de la science est une erreur foncière. C'est, selon lui, un simple besoin vital pour l'homme que de trouver trois morceaux de pain là où il en a mis en réserve deux un jour, puis un le lendemain, car, si l'homme ne trouvait plus son compte, il serait exposé à mourir de faim ; et voilà pourquoi nous disons : deux et un font trois. Les morceaux de pain ont la complaisance de se faire trois pour nos besoins ; ils auraient bien dû pousser la complaisance jusqu'à se faire cent ; cette multiplication des pains eût été encore plus « vitale ».

S'appuyant sur ce principe même de causalité qu'il vient de rejeter, Nietzsche déclare d'abord avec Kant que, dans le monde, tout est en action réciproque, en rapport mutuel de *causalité ;* puis il en conclut qu'il n'y a vraiment aucun lien de causalité entre la cause et l'effet. Sous prétexte que tout se tient dans l'univers, il affirme que nos séquences d'antécédents et de conséquents sont illusoires, d'où il suit de nouveau que nos lois et concepts ne répondent à rien dans la nature. — Mais le fait que, si je prends une pomme à un pommier, mon mouvement est lié à l'ensemble des mouvements, peut-être aux mouvements de Wega de la Lyre (quoiqu'il doive y avoir neutralisation d'ici à cette distance), ce fait n'empêche pas mon mouvement actuel d'être l'antécédent immédiat, nécessaire et suffisant, du déplacement de la pomme. Ève n'a pas eu besoin d'attendre que Wega de la Lyre lui donnât la permission de cueillir le fruit défendu[1]. D'ail-

1. Voir plus haut le chapitre de la causalité.

leurs, de quel droit affirmer que tous les mouvements de l'univers sont liés, sinon *en vertu du lien même d'antécédent à conséquent et à concomitant?* Comment donc se servir de la liaison causale pour nier la liaison causale? Si, en outre, « rien n'est vrai », comme le soutient Nietzsche, l'enchaînement universel dans le flux universel n'est pas plus vrai que le reste, la négation de la causalité n'est pas plus vraie que son affirmation, enfin les principes *a priori* ne sont pas plus *faux* que les faits *a posteriori;* aucune proposition sur le monde, ni sur quoi que ce soit, n'est valable. Mieux vaudrait donc se taire, au lieu d'écrire *Zarathoustra.*

Après la « falsification » qu'il a faite de notre connaissance relative et bornée, mais partiellement vraie, Nietzsche arrive à la conclusion finale, très pratique : « Il faut jouer avec les dés tels qu'ils sont donnés; il faut être véridique, c'est-à-dire mentir avec le troupeau. » — Quand Nietzsche a prononcé le nom méprisant de troupeau, il croit avoir démontré la supériorité du sage; mais son raisonnement conclut mal. Rien ne nous est vraiment donné, dit Nietzsche, et cependant il faut jouer avec les dés *tels* qu'ils sont *donnés;* tout ce que pense le troupeau est mensonge, la pensée même n'existe pas, et cependant il faut penser avec le troupeau, sous peine d'être puni de mort par Dame Nature. Celle-ci est donc du même avis que le troupeau humain? Le « rien n'est vrai » de Nietzsche est encore plus contradictoire que le « tout est permis ». Sa théorie de la connaissance, comme sa morale, est une sophistication du kantisme, grâce aux faux poids et aux fausses mesures fournis par les sophistes grecs. Si Kant, Schopenhauer, Spencer et Darwin avaient pu mirer leur image dans le crâne

ardent de Nietzsche, ils y eussent vu leurs principaux traits grossis et déformés. Le caractère purement *phénoménal* et mensonger du monde intérieur était logique chez Kant, chez Schopenhauer et Spencer lui-même, qui admettaient un monde *nouménal*, un « inconnaissable » au delà des phénomènes; il ne l'est plus chez Nietzsche, qui n'admet aucune chose en soi. S'il n'existe que des phénomènes, il n'y a pas lieu de considérer les faits intérieurs comme plus mensongers que les autres ; au même titre que tous les autres, ils font partie intégrante de la seule réalité qui existe; ils sont, comme tous les autres, en corrélation universelle. Bref, ce sont des changements réels ni plus ni moins que tous les autres changements. Bien plus, ce sont les seuls où nous saisissons en acte cette *volonté de puissance* dont Nietzsche fait le principe universel. Il est donc contradictoire de dire que le monde psychique est illusoire et que la volonté de puissance est cependant réelle[1].

1. Les idolâtres de Nietzsche n'admettent pas que l'on trouve des inconséquences dans sa pensée. Ils expliquent ces apparentes inconsciences, soit par des philosophies successives que Nietzsche aurait adoptées (au nombre précis de trois), soit par des liens subtils entre les pensées les plus disparates. Certes, on peut tout relier avec de la patience; mais pourquoi vouloir changer en philosophe *systématique* ce poète et penseur exalté que fut Nietzsche, plus admirable par ses vues hardies en tous sens que par le soin de mettre ses affirmations ou négations d'accord les unes avec les autres? (Voir à ce sujet notre livre : *Nietzsche et l'immoralisme*, livre qui ne prétend pas être une exposition ni une histoire du système ou des systèmes de Nietzsche, mais qui est une étude sur la *valeur intrinsèque des doctrines immoralistes*.)

CHAPITRE IV

LA NÉO-SOPHISTIQUE PRAGMATISTE

I

NATURE DU PRAGMATISME. SON ORIGINE ET SES DIVERSES ESPÈCES

Le pragmatisme est une appellation aussi vague que barbare. Un philosophe américain a compté dix-sept pragmatismes. Ce n'est pas assez. Il y a autant de pragmatismes que de pragmatistes ; ce qui, d'ailleurs, n'est par étonnant, puisque chacun, d'après les principes de la doctrine, a le droit de se faire sa vérité à son usage, comme la princesse palatine se faisait « son petit-religion ». Impossible de définir rigoureusement le pragmatisme. C'est, comme nous le verrons, un curieux amalgame de doctrines très différentes. On peut seulement dire, en considérant surtout les conséquences auxquelles il aboutit par toutes les voies, que le pragmatisme est la théorie qui refuse à l'intelligence un pouvoir de vraie *connaissance* objective, pour n'y voir qu'un instrument d'*action* utile et efficace en vue des diverses *fins humaines*.

La filiation historique du pragmatisme est assez facile à établir. Kant avait distingué une raison théorique et une raison pratique, qui d'ailleurs n'en faisaient qu'une, la raison pratique n'étant que « la raison pure *pratique par elle-même* ». Rejeter la raison pure théorique et n'admettre que la

pratique, voilà le premier pas. La théorie kantienne des postulats aboutissait à poser des propositions théoriquement invérifiables, mais utiles et nécessaires à l'action *morale;* faire de toute proposition, *quelle qu'elle soit*, un postulat volontairement posé pour rendre possible la pratique, non plus seulement morale, mais scientifique, artistique, industrielle, etc., ce fut le second pas. Les pragmatistes ne faisaient ainsi que continuer l'œuvre des empiristes partisans de Stuart Mill, de Darwin et de Spencer, qui avaient rejeté la raison théorique et morale de Kant pour tout ramener à l'*expérience pratique*, à la recherche de l'*utilité* sous ses diverses formes. Telles furent les prémisses *épistémologiques* du pragmatisme.

Pour donner une base *psychologique* à la doctrine, on emprunta à Descartes la théorie du jugement comme acte de *volonté*. Renouvier, à la suite de Jules Lequier, plaçait la liberté au fond de tout jugement et ne voyait dans les certitudes scientifiques que des croyances. Il espérait ainsi, en faveur de la foi religieuse, ramener la science elle-même à une foi. Il s'était fait l'apôtre du protestantisme, ce qui, outre la valeur intrinsèque de ses doctrines, contribua à son succès; car les philosophes attachés aux religions positives se font de plus en plus rares en notre siècle. Les idées de Renouvier séduisirent M. William James, son ami et son collaborateur dans la *Critique philosophique*, et M. William James est une âme non moins profondément religieuse que Renouvier[1]. D'autre part,

1. Les pages qu'on va lire étaient écrites et imprimées en épreuves avant la mort si regrettable de l'éminent philosophe américain. Nous avions échangé jadis nos ouvrages ; il avait *La Liberté et le Déterminisme* et la *Critique des systèmes de morale contemporaine ;* je reçus de lui sa *Psychologie*.

vers la même époque, d'abord en 1869, puis en 1872, une doctrine s'était produite, non ignorée en Amérique, qui montrait par de nombreux exemples que toute idée a une force pratique de réalisation. Selon cette doctrine, l'idée est efficace pour produire, *dans la mesure du possible* et selon les lois de la nature, la réalité de son objet; l'idée active confère à son objet une certaine *vérité* et une *valeur* en tant que, le concevant comme vrai et valable, elle en commence la réalisation, en vérifie la vérité relative, en fonde pratiquement, par son succès, la valeur partielle. Qu'on nous permette de le rappeler, puisque beaucoup semblent ne plus s'en souvenir, dans la thèse sur *La Liberté et le Déterminisme* soutenue en 1872, on faisait voir que « l'*élan* par lequel je tends à persévérer dans une direction quelconque, à maintenir et à continuer mon action », ne diffère pas « de ce qu'on appelle l'*affirmation* ». « Dès que j'agis avec le sentiment ou la conscience de mon acte et des modifications qu'il subit, on peut dire déjà que j'affirme... *Nous ne franchissons pas encore le subjectif* et, à ce point de vue, *affirmer* et *agir* avec la conscience de son acte sont la même chose. » — « La sensation détermine et endigue pour ainsi dire le courant de la volonté, qui ne demandait qu'à s'épandre indéfiniment. Supposez un courant qui se voie lui-même marcher par une conscience permanente de son action, sorte de transparence intérieure, c'est la volonté devenue intelligence et croyance[2]. » La volonté ressemble à la force d'un courant et la croyance à sa vitesse. L'un engendre l'autre ; croire, au fond, c'est sentir sa puissance de vouloir et

1. *La Liberté et le Déterminisme*, 1re édition, p. 150.
2. *Ibid.*, 1re édit. (1872), p. 447.

d'agir, c'est en faire à la fois l'*exertion* et l'*assertion*. « La croyance accompagne l'action et *précède* l'expérience extérieure[1]. » « Quand nous prononçons un jugement sur des choses qui ne dépendent pas de nous, plus est grande dans leur réalisation la part des causes extérieures, plus nous serons exposés aux échecs et aux erreurs de toutes sortes. Une proposition certaine est donc celle qui porte sur des choses que nous *pouvons* réaliser... *Le soleil est chaud* exprimera une proposition certaine, s'il dépend de moi de me mettre en présence du soleil et de déterminer occasionnellement l'impression de chaleur ; mais, comme ici tout n'est pas déterminé par moi, la part de l'incertitude se montre... *Si tout pouvait dépendre de moi, je tiendrais pour ainsi dire à ma disposition la vérité des choses avec leur réalité*[2]. » Mais, notre activité ne s'exerçant qu'en « concours » ou en « conflit » avec d'autres activités, la vérité ne dépend plus de nous seuls : elle exprime un rapport d'activités. Toute idée enveloppe une formule de ce rapport et peut, en le formulant, le faire passer à l'acte et même le modifier. Nous nous gardions d'ailleurs d'en conclure que la force de l'idée, à elle seule, en fît toute la vérité ; au contraire, de ce que l'idée agit et se vérifie dans la pratique, nous induisions que sa force, — par exemple, la force de l'idée de liberté pour se réaliser progressivement — doit exprimer, d'une manière plus ou moins symbolique, une vérité intérieure et une réalité profonde : le pouvoir du *moi* pour se dominer et se transformer.

Le pragmatisme alla plus loin. Il rejeta, avec

1. *La Liberté et le Déterminisme* 1re édition, p. 149.

2. *Ibid.*, 152, 153. Le chapitre expose d'avance toute la psychologie du pragmatisme.

Protagoras, toute valeur vraiment intrinsèque, tout rapport que la pensée pourrait établir entre les choses indépendamment de l'homme. Trouvant un appui chez les philosophes de la contingence, surtout chez Lotze, populaire dans les universités d'Amérique, le pragmatisme ne vit partout que des *phénomènes contingents*, sans aucun déterminisme réel pour les lier, et il introduisit la contingence dans la connaissance, dans la vérité même. Fondre ainsi l'empirisme, l'évolutionnisme à facteurs psychiques, le phénoménisme, le nominalisme et le scepticisme, puis, par une audacieuse entreprise, asseoir sur ce sable mouvant la morale et la religion, telle fut la démarche du pragmatisme. Les protestants américains et quelques catholiques français, « modernistes » fort suspects d'hérésie, accomplirent jusqu'au bout la tâche ; ils mêlèrent Héraclite, Protagoras, Sextus Empiricus, Montaigne, Pascal, Hume, Kant, Comte, Littré, Lotze, Mill, Bain, Grote, Spencer, Renouvier, Guyau, Nietzsche et d'autres encore, au profit de ce qu'on nommait l' « expérience religieuse ». Avec Hobbes et certains savants modernes, le pragmatisme finit par soutenir qu'il n'y a point de vérité *objective*, la vérité n'étant qu'une proposition « postulée pour agir et résultant de quelque détermination de la volonté » ; quant aux vérités de la logique, dites « *nécessaires* », elles n'existent pas davantage, tout étant un devenir fluide où le mouvement de la vie se trace à lui-même des voies tôt ou tard effacées. Peirce soutint le *tychisme* universel, c'est-à-dire le règne universel du hasard et de la contingence, produisant des apparences de *lois* qui ne sont que des régularités provisoires. De cet héraclitéisme, le pragmatisme le plus radi-

cal déduisit, avec Nietzsche : — Tout est vrai ou peut devenir vrai pour nos besoins ; — mais, au lieu d'ajouter avec Nietzsche : « Tout est permis », il s'efforça de sauver les croyances morales et surtout religieuses. C'était là, dès le début, son idée de derrière la tête. Il arriva donc enfin à dire : — Puisque l'utilité est la mesure de la vérité, les croyances religieuses sont aussi vraies et même plus vraies, étant plus utiles, que les croyances scientifiques. Pour les disciples nouveaux de Pascal, prendre de l'eau bénite est aussi expérimental que de prendre une balance pour déterminer le poids d'un corps. Si cela me réussit moralement de faire le signe de la croix, la vérité est aussi valable que si cela me réussit scientifiquement de déterminer le poids spécifique de l'eau, bénite ou non. L'analyse du sang et la numération de ses globules dépendent de postulats, conventions et hypothèses scientifiques qui réussissent pratiquement ; donc la foi à la transmutation du vin en sang de Jésus-Christ, si elle réussit à me discipliner, est aussi vraie dans son domaine que la théorie scientifique des hématies ; nous pouvons ainsi avoir du christianisme une « expérience religieuse ».

Guyau avait dit, à la fin de sa *Morale anglaise contemporaine*, puis dans son *Esquisse d'une morale* et dans son *Irréligion de l'avenir*, que c'est la tâche de l'homme de refaire le monde conformément aux *idées* que l'homme conçoit et qui dépassent la nature présente. Il avait comparé l'humanité au Léviathan perdu sur la mer, sans guide et sans boussole, qui doit pourtant se frayer un chemin et se donner un but. Les enfants terribles du pragmatisme poussèrent à l'extrême cette noble et coura-

geuse idée. Les Italiens, avec une outrance méridionale, célébrèrent l'action en discours enflammés et héroïques, mais sans bouger; tandis que les Américains, eux, agissent autant qu'ils parlent. L'homme deviendra créateur, dirent les Italiens, « l'homme se fera Dieu ». Un auteur d'outre-monts, se souvenant de Nietzsche, tira du pragmatisme cette conséquence : l'apologie du mensonge, qu'il assimila à l'hypothèse scientifique. « Le savant est un menteur utile à la collectivité ; le menteur est un savant utile à l'individualité », c'est-à-dire à lui-même. L'enfant qui dit à sa mère : je n'ai pas pris de sucre dans le sucrier, est un petit Laplace : le grand Laplace, en nous proposant son hypothèse de la nébuleuse, sauf à la retirer si on la réfute par le calcul ou par les faits, est un menteur utile au troupeau. Voilà le dernier mot, ou plutôt le dernier « geste » du pragmatisme radical.

Les pragmatistes avaient, non sans une extrême virulence, reproché aux intellectualistes, notamment à Hegel et à ses disciples, « mille vices » de sophistique : le « verbalisme, la jonglerie des formules, le pédantisme d'une philosophie étriquée, maigre et sans vie, l'absence de scrupule (*unscrupulousness*) qui consiste à changer le sens des mots, à les employer tantôt au sens large, tantôt au sens étroit, à transporter au genre le nom de l'espèce, à rester systématiquement dans le vague. Que les hégéliens méritassent souvent ces amers reproches, cela n'était que trop vrai ; mais, sans être hégélien, on peut se demander si les pragmatistes ne les méritent pas encore davantage. Et cela ne serait pas étonnant, puisque ces admirateurs des sophistes disent : « Il faut abandonner la logique, franche-

ment, carrément et irrévocablement[1]. » La philosophie sophistique, telle que les Grecs la conçurent et telle que nous en avons vu de nouveaux exemples jusque dans le domaine des sciences, consiste à déformer et à fausser les vérités, à les mêler d'erreurs qui leur enlèvent leur sens et leur portée, tout cela grâce à l'ambiguïté des termes ; elle consiste à mettre dans les conclusions plus que dans les prémisses et à paraître ainsi prouver ce qui déborde la preuve. Le pragmatisme nous fournira le plus remarquable exemple de la néo-sophistique contemporaine ; inconsciente et sincère, mais néanmoins réelle, elle poursuit, sous l'ombre propice des équivoques et par des moyens peu orthodoxes, un noble dessein théologique. D'autre part, beaucoup d'hommes de science, ayant aussi derrière la tête l'idée religieuse, comme Maxwell, Ostwald et tant d'autres, ont cru voir dans le pragmatisme le moyen de concilier enfin la science et la foi. D'autres savants, dépouillés de toute préoccupation théologique, mais séduits par la vogue de l'empirisme anglais et par le néo-criticisme allemand ou français, ont rejoint les pragmatistes dans leurs conclusions.

Si, en son ensemble, le pragmatisme n'est qu'un cause-finalisme transporté dans la connaissance, il peut néanmoins revêtir des formes diverses, selon qu'il caractérise la vérité par la finalité psychologique, dont l'objet est la satisfaction de la volonté et du sentiment, par la finalité épistémologique, dont l'objet est la connaissance, enfin par la finalité morale et religieuse, dont l'objet est la satisfaction de notre tendance au bien universel et au bonheur complet. Nous devrons donc dis-

1. W. James. *A. Pluralistic Universe*, p. 212.

tinguer un pragmatisme psychologique, un pragmatisme épistémologique, enfin un pragmatisme moral et religieux, qui, chez la plupart, a provoqué les deux autres, simples moyens à son usage. Ajoutons que cause-finalisme, c'est utilitarisme ; les pragmatistes conséquents sont des utilitaires qui réduisent la vérité à l'utilité ; tout au moins ne jugent-ils de la vérité que par l'utilité, soit biologique, soit psychologique, soit morale et religieuse. C'est donc bien, parmi les catégories de la relation, une seule de ces catégories, *finalité*, que considère le pragmatisme comme une sorte de variable indépendante. Il néglige ou subordonne, dans la connaissance, la relation de *cause* à *effet*, ou n'y voit qu'une relation déguisée de *moyen* à *fin*, et cette fin est *humaine* : l'homme est la mesure de toutes choses. Les relations logiques elles-mêmes, comme celle de principe à conséquence, viennent s'absorber dans la relation des moyens à nos fins. Anthropocentrisme intégral, anthropomorphisme intégral, voilà le pragmatisme intégral, qui, pour cette raison, s'intitule parfois « humanisme ».

En étudiant les principales formes du système, qui d'ailleurs, comme la sophistique grecque, est un insaisissable Protée, nous verrons reparaître partout, à côté de remarques justes et utiles, les mêmes confusions, les mêmes ambiguïtés, les mêmes ténèbres.

II

LE PRAGMATISME PSYCHOLOGIQUE. SES RAPPORTS AVEC LA THÉORIE DES IDÉES-FORCES

Le mérite psychologique du pragmatisme contemporain, à nos yeux, c'est d'avoir insisté par tous les

moyens (pas toujours les meilleurs) sur le caractère actif des idées et sur leur puissance de vérification. On ne s'étonnera donc pas si nous insistons d'abord sur les points communs entre le pragmatisme et la théorie des idées-forces, qui l'a précédé ; nous n'en marquerons que mieux ensuite l'opposition finale des deux doctrines. En dehors de toute question de personnes, il importe de savoir ce qu'il y a de vrai dans l'idée même de « vérité » et dans l'interprétation que les pragmatistes en donnent.

Si, dans le livre de M. Moore, *Pragmatim and his critics*, on veut bien lire le chapitre intitulé : « Comment les idées opèrent », *How ideas work* (chapitre publié par *The Journal of philosophy*, nov. 1910), on verra comment le pragmatisme psychologique y est réduit à la théorie des idées-forces, que quelques pragmatistes ont citée, mais que la plupart passent sous silence. M. Moore, en effet, ramène les fondements du pragmatisme à ces propositions essentielles : « Si la *connaissance*, dans ses qualités et ses fonctions, était aussi *différente* qu'on le prétend de l'*action modificatrice*, comment pourrions-nous opérer la transition de la connaissance à l'action efficiente ? » — « La pensée a un caractère actif et constitutif. » — « Elle est une partie, parfaitement continue, de la réelle interaction des choses. » « Elle est un processus par lequel des choses produites dans le passé se recombinent ou agissent entre elles pour produire des choses nouvelles. » — « Les choses ne restent pas *après l'idée* comme elles étaient auparavant, mais l'idée marque le début d'une *nouvelle* connexion entre les choses, connexion qui, pour se produire ainsi par l'intermédiaire d'une idée, n'en est pas moins *réelle*. »

Si le pragmatisme psychologique part du même principe que la théorie des idées-forces, une grande différence n'en subsiste pas moins entre les deux doctrines. Quand on pose la force efficace des idées, on se place au point de vue vraiment scientifique de la *causalité* : on constate la puissance qu'ont les idées et états de conscience pour causer des effets. Si, après cela, ces effets sont utiles ou bons, le principe de finalité pourra intervenir à son heure ; mais la finalité sera subordonnée à une relation supérieure : celle de concordance causale entre la pensée et les choses d'expérience, celle de *vérité*. Nous avons fait voir, dans *La Liberté et le déterminisme*, que la vérité expérimentale est elle-même un cas de *causalité réciproque*, dégagé de la mutuelle action des objets sur nous et de nous-mêmes sur les objets[1]. Fidèle à notre première doctrine, nous avons répété plus tard, dans la *Psychologie des idées-forces*, qu'il faut considérer les idées par leur côté dynamique, non pas seulement statique. « La portée pratique se ramenant à un système d'actions et de mouvements, on peut dire que c'est le rapport au mouvement, la *force* plus ou moins intensive et *effective*, qui fait (au point de vue psychologique) le caractère plus ou moins *objectif* d'un état de conscience, la *vivante vérité* d'un jugement[2]. » M. W. James a dit plus tard qu'il faut envisager les « possibilités fonctionnelles des idées », c'est-à-dire leur efficacité fonctionnelle et dynamique, « au lieu de les prendre d'une manière inerte et statique »[3]. Mais M. William

1. Voir dans la 1re édition de *La Liberté et le Déterminisme*, le paragraphe intitulé : *Nécessité de chercher si la volonté est le fond de l'intelligence, ou explication dynamique de l'intelligence*, etc., p. 141 et suiv.

2. *Psychologie des idées-forces. Force de l'appétition dans le jugement*, t. I, p. 333.

3. *Philosophical Review*, janvier 1908.

James, allant plus loin, va jusqu'à affirmer que l'efficacité fonctionnelle des idées en fait tout le « contenu *logique* ». Selon *La Liberté et le Déterminisme*, au contraire, les idées ne sont précisément efficaces que si elles signifient *logiquement* et *expérimentalement* quelque chose, que si elles répondent à des liaisons exactes, soit entre les divers jugements, soit entre les choses d'expérience, soit entre nos jugements ou mouvements et les choses d'expérience. Il importe, croyons-nous, de ne pas renverser indûment l'ordre des termes.

Les pragmatistes ont insisté sur les cas où on rend vraies certaines idées par le fait même qu'on les croit telles. « Croire que je vais sauter un fossé, dit M. William James, est une condition requise pour que je le saute. » Nous avions dit de même, dans *La Liberté et le Déterminisme*, qu'il faut croire à la victoire possible sur ses passions pour les vaincre ; mais nous avons toujours soutenu que, si nos idées peuvent ainsi se réaliser, c'est grâce à la part de puissance intérieure et de possibilités extérieures qu'elles renferment et expriment. D'après nous, c'est tout ce qu'il y a de vrai et de possible dans une idée qui en fait la force ; ce n'est pas la force de l'idée qui, à elle seule, la rend vraie ; la puissance de réalisation présuppose elle-même des éléments de vérité objective dans les rapports qui se réalisent par le moyen de nos idées. Le volontarisme n'exclut donc nullement un intellectualisme légitime.

Quand un autre des chefs du pragmatisme, M. Dewey, montre expressément que les idées deviennent des forces pratiques en tant qu'elles ont la fonction et le pouvoir de produire des change-

ments dans les existences antérieures[1], n'admet-il pas comme nous que les idées sont des commencements d'action qui modifient les choses existantes? — « Pensez à une chose, dit à son tour M. Moore, et, *presto*, elle devient quelque chose de plus[2]. » — Mais c'est là, croyons-nous, l'exagération d'une doctrine vraie. De telles propositions ne s'appliquent qu'aux choses qui peuvent se modifier par l'action de notre pensée ; mais, quand je pense à l'étoile du soir, j'aurai beau dire *presto*, l'étoile ne changera pas ; quand elle devient un objet de ma pensée, c'est *moi* qui deviens quelque chose de plus en la concevant, non pas elle. Lorsque Lamartine disait :

Rayon divin, es-tu l'aurore
Du jour qui ne doit pas finir?

son âme était modifiée, mais le rayon n'avait pas dévié de sa marche sereine.

M. Royce représente les formes *logiques* comme des formes primitives du *vouloir ;* et il appelle ce système un pragmatisme absolu. Dans *La Liberté et le Déterminisme*, puis dans la *Psychologie des idées-forces*, on avait déjà prouvé tout au long que les principes d'identité et de raison suffisante sont des positions du vouloir, des formes essentielles du vouloir. Mais ce n'est pas là du « pragmatisme absolu », c'est simplement la réduction de l'intelligence à une forme de l'activité, la réduction de l'activité elle-même à la volonté ou à quelque puissance analogue. De là ce volontarisme intellectualiste que nous soutenons depuis quelque qua-

1 *Journal of philosophy*, 13 fevrier 1908.

2. M. Moore, *How ideas work*, *Journal of philosophy*, nov. 1910.

rante ans. Un critique américain, M. Walter Everett, en rendant compte de la *Morale des idées-forces*[1], n'a pas manqué de marquer l'analogie du pragmatisme, sur le domaine de la psychologie, avec la théorie antérieure des idées-forces. M. Walter Everett ajoute ailleurs, dans une pensée de justice à l'égard de la philosophie française : « Il me semble que la doctrine des idées-forces exprime l'essentielle vérité que devait développer le pragmatisme, en même temps qu'elle en évite toutes les erreurs. »

Quoi qu'on pense sur ce point, ce qui reste certain, c'est que le pragmatisme enveloppe une contradiction intime. Il admet que l'intelligence n'est qu'un moyen d'action volontaire sur la nature. Mais on ne peut agir sur la nature et *pourvoir* ainsi à la satisfaction des sentiments de l'homme que si on peut *prévoir ;* pourvoir et prévoir sont inséparables. L'intelligence, pour être un moyen d'action et de sentiment, doit donc être avant tout un moyen de connaissance et avoir une valeur de véracité. Si, comme nous l'avons soutenu nous-même, la connaissance théorique et l'efficacité pratique sont en raison directe l'une de l'autre, ou plutôt sont une seule et même chose sous deux aspects, ce n'est nullement un motif pour nier le côté *cognitif* des idées.

On voit dès maintenant la ressemblance et la différence entre le pragmatisme et la philosophie des idées-forces. Outre une *puissance* efficace au point de vue psychologique, la théorie des idées-forces accorde à la pensée comme telle une *valeur de connaissance*, portant : 1° sur les *rapports* des choses extérieures, sinon sur leur fond même ; 2° sur le

1. *Philosophical Review*, 1908, p° 314.

fond et les *rapports* des réalités *intérieures*, en tant que celles-ci existent par cela seul qu'elles se pensent et s'aperçoivent elles-mêmes dans la conscience.

C'est cette valeur qu'il importe de mettre hors de doute en passant, avec le pragmatisme, du terrain de la psychologie sur celui de l'épistémologie.

II

LE PRAGMATISME ÉPISTÉMOLOGIQUE

Il va sans dire que, à nos yeux, le vrai n'est pas la conformité à je ne sais quelle Vérité en soi ; c'est la conformité au réel, soit à des termes réels, soit à des rapports réels entre ces termes. Platon lui-même n'a pas fait de la vérité en soi une abstraction flottant dans les airs ; il a conçu le vrai comme la « ressemblance » à ce qui *est*, bien plus, comme la « participation » à ce qui *est*, enfin comme la « *combinaison* » (μίξις) avec ce qui est. Les Idées ne sont elles-mêmes, pour Platon, que les fondements réels du multiple dans l'*unité* de l'être et de la pensée.

Mais, de ce que le vrai n'est pas « la conformité » au Vrai (naïveté que les pragmatistes prêtent aux autres et qui n'existe que dans leur esprit), il n'en résulte nullement que l'homme soit la mesure de la vérité et la fasse « devenir » en la concevant. Les pragmatistes auront beau tourner contre nous la vieille flèche des sceptiques, — je veux dire l'argument tiré de ce que nous n'atteignons pas des objets *en soi*, — cet argument ne prouve rien ; il s'agit ici des objets *pour nous*, des objets que nous pouvons atteindre et percevoir, par exemple de la flamme qui va nous donner la sensa-

tion de brûlure si nous y mettons le doigt. Le chien lui-même, sans avoir besoin de raisonnements transcendants, n'est pas assez « brute » pour mettre sa patte dans le feu qui l'a une fois brûlé ; il ne s'imagine pas que, s'il est *réel* que le feu le brûle, c'est pour son *besoin* et son *utilité* ; il a le sentiment anti-pragmatiste de la corrélation des choses entre elles et avec son expérience propre.

Les pragmatistes répètent sans cesse : — Vous ne pouvez pas vous transporter dans les choses pour savoir si elles sont en corrélation avec vos idées. — Non ; mais il y a en moi-même deux éléments bien distincts : mes appétitions et mes sensations, mon activité et ma passivité. Si je puis faire des mouvements selon ma volonté, je ne puis pas recevoir des sensations selon mon caprice. Le feu me causera *malgré moi* la sensation de brûlure. Je distingue dès le début ce dont je me vois cause et ce dont je ne me vois pas cause, mais dont je subis la causalité. Il peut donc fort bien y avoir une concordance *saisissable pour moi*, non pas entre les objets eux-mêmes (où je ne suis pas) et mes états de conscience propres, mais entre les effets des objets *en moi* et les idées que je me forme de ces effets en même temps que de leurs causes. Le juge qui interroge un témoin ne peut pas se transporter dans la conscience du témoin, mais il déploie tout son art à poser la question et il distingue fort bien de ses questions actives la réponse passivement reçue. Il en est de même quand nous interrogeons les faits, qui nous répondent par la sensation, non selon notre volonté, mais souvent contre notre volonté.

De ce que nos vérités sont relatives à des objets d'*expérience*, non à des choses en soi, de ce qu'elles

sont relatives à des objets « sensibles », non à des essences inaccessibles, il n'en résulte nullement que ces objets n'aient pas un rapport de causalité réciproque, selon des lois d'identité et de raison suffisante qui les rendent intelligibles pour toute l'intelligence et qui, par cela même, sont *vrais* indépendamment de nos besoins ou de nos vouloirs, indépendamment même de l'acte par lequel nous les saisissons au sein du tout. Quand je *réalise* par mon activité un ensemble de plus en plus complexe de relations entre les objets et moi, quand j'entre ainsi dans une combinaison de plus en plus riche d'actions et de réactions où je joue mon rôle, quand je me fais pour ainsi dire satellite ou planète dans un mouvant système astronomique, j'ai du même coup une *conscience* également plus riche et plus complexe des relations où je suis entré. La vérité objective consiste dans la *solidarité* des relations dont j'ai conscience avec les relations qui existent. Même quand je fais partie intégrante du système, je puis encore considérer comme du dehors le système tout entier, y compris moi, et en objectiver ainsi les relations. A plus forte raison lorsque je m'élimine moi-même autant que possible, — par exemple dans le calcul du mouvement des astres, — je puis *objectiver* et juger *vrai*. Mais, de ce que la vérité, au fond, porte toujours sur des actions et des rapports d'actions, c'est-à-dire sur des réalités d'expérience qui se manifestent en *causant* des effets, il n'en résulte nullement que la vérité soit en elle-même une simple *utilité* pour l'action, un *but* d'action. Elle est un rapport d'harmonie entre une série d'actions causales et une autre; et l'action même de concevoir ce rapport est précisément ce

qu'on appelle l'intellection. Confondre la causalité réciproque avec la finalité, l'acte de l'intelligence cherchant l'interaction des causes objectives avec l'acte de la volonté poursuivant des fins subjectives, c'est donc bien, comme nous l'avons dit, l'erreur fondamentale du pragmatisme. C'est aussi son point de bifurcation avec la doctrine des idées-forces : il s'en écarte au moment même où il s'en rapprochait le plus.

Non seulement le pragmatisme méconnaît l'accord nécessaire de notre pensée et de nos besoins mêmes avec les objets, mais il méconnaît cet accord nécessaire de notre pensée avec *les autres pensées* qui n'est pas moins caractéristique du vrai[1]. Si les calculs d'un astronome aboutissent à prédire une occultation d'étoile qui se produit en effet, si, de plus, ils sont d'accord avec tous les autres calculs de tous les autres astronomes, nous avons alors plusieurs pensées en une seule pensée, qui elle-même s'identifie avec son objet.

Après avoir confondu la finalité avec la causalité et, dans la causalité même, l'activité avec la passivité, le pragmatisme érige en théorie l'identification du vrai avec l'utilité vitale. Cette identification, selon lui, est la démarche biologique de tout être vivant. Le pragmatisme ne fait ainsi que pousser à l'extrême la théorie biologique de la connaissance[2]. La valeur d'une proposition, disent les pragmatistes avec Darwin, Mach, Nietzsche et Simmel, consiste simplement en ce qu'elle nous « aide à vivre ». Sont valables les propositions

1. Voir sur ce point le remarquable article de M. Lalande dans la *Revue philosophique* de janvier 1911. Toutefois, le caractère *social* du *vrai* nous paraît dérivé et non primitif.

2. Voir plus haut, livre II, l'exposition et l'appréciation détaillée de cette héorie.

générales qui ont été biologiquement utiles à ceux qui vécurent par elles. Cette « viabilité » est le critérium ultime de la vérité d'un jugement. Voulez-vous apprécier une croyance, considérez les conséquences futures de cette croyance pour la survie d'une espèce, d'une race, d'un groupe, d'un individu. Les Juifs, par exemple, dit un pragmatiste, ont cru avec persistance, pendant des siècles, qu'un Messie viendrait pour restaurer l'indépendance d'Israël et établir la suprématie du peuple élu. En un sens, cette croyance ne produisit pas son effet, car les événements qu'elle prédisait n'eurent pas lieu. Mais, considérée biologiquement, elle eut une efficacité prodigieuse, car elle contribua à la persistance de la race juive ; elle favorisa son énergie vitale, sa confiance en soi, sa ténacité dans son dessein.

A quoi on peut répondre : — Vous dites que telle action qui s'est montrée utile pour la vie d'un peuple ou d'un homme dérivait de telle croyance, d'où il suit que la croyance était vraie *pro tanto* ; mais est-il *vrai*, tout d'abord, que c'est bien cette croyance qui a produit cette action? Est-il vrai, ensuite, que toute autre croyance ne l'aurait pas produite? Supposez deux croyances contraires engendrant la même action utile, par exemple la foi à Jéhovah et la foi à Baal. Ces deux croyances, biologiquement efficaces, seront-elles vraies en même temps? Tout comme une conclusion exacte peut être tirée de prémisses fausses, de même une action utile à la vie peut être accomplie sous l'empire de croyances fausses. Le succès de l'action ne suffit donc pas à prouver la vérité intrinsèque des idées qui la dirigent ; il prouve seulement que ces idées ont eu de la puissance et renfermaient certains

éléments de réalisation. J'ai connu un prêtre de l'Ariège qui guérissait les maux de dents en frottant les gencives malades avec une dent de sainte Apollonie, précieuse relique conservée dans l'église du village. La dent passait de bouche en bouche, communiquant des germes de maladie, mais opérant parfois des guérisons. Vint un savant naturaliste, qui se fit montrer la dent sacrée. C'était une dent de jeune chien. Qu'importe, dira le pragmatiste, si cela aide à vivre ? Le prêtre et le savant avaient donc tous deux raison et exprimaient deux vérités biologiques. Pourtant irez-vous jusqu'à soutenir que la dent était à la fois celle d'un jeune chien et celle d'une sainte ?

Il y a des *erreurs* utiles à la vie, des « illusions fécondes » ; Schopenhauer, Renan, Guyau et Nietzsche y ont assez insisté ; les erreurs n'en sont pas moins des erreurs. D'autre part, il y a des *vérités* qui ne nous aident nullement à vivre et n'en sont pas moins des vérités ; par exemple : je mourrai et vous mourrez.

La pensée a sans doute, comme nous l'avons montré nous-même ailleurs, son *origine* dans la vie, sa *fonction primitive* dans la conservation et l'accroissement de la vie. Mais c'est une raison de plus pour qu'elle ait une valeur objective, car la vie est soumise à des conditions déterminées, qui lui sont imposées par la nature, non par notre vouloir. De plus, qu'est-ce qui nous prouve que la vie soit à elle-même *son but*, alors que la conscience et ses divers états n'auraient pas de valeur ? On vit pour sentir, pour jouir, pour agir et, en conséquence, — dès que la vie devient plus haute, — pour penser et vouloir, penser universellement, vouloir universellement. Tout ce qu'on nous dira du carac-

tère utile à la vie qu'offre la pensée ne lui enlèvera donc rien de sa valeur propre, qui a pour condition le concours avec la nature, la *vérité*. De même, on aura beau faire voir que le concept est un « instrument » pour la vie ; on ne lui retirera pas pour cela sa portée cognitive. Le marteau est un instrument ; mais c'est à la condition que le fer et le bois aient des propriétés intrinsèques, une causalité permettant leur finalité. Le concept ne peut servir que s'il a[1] un fond de vérité.

Comme le pragmatisme biologique dépouille l'homme de tout ce qui constitue sa supériorité d'être pensant par rapport à la bête, comme il nous réduit, malgré ses aspirations religieuses, à la condition d'animaux uniquement préoccupés de vivre et incapables de rompre le cercle de leurs sensations ou besoins, ce pragmatisme devrait s'appeler, non pas « humanisme », mais animalisme.

— L'utilité biologique n'est pas la seule, répondront les pragmatistes ; il y a des fins supérieures, qui n'en sont pas moins des utilités et, à ce titre, fondent des vérités. « La nécessité d'une proposition, dit M. Schiller, est simplement une indication de notre besoin », d'un besoin quelconque. « Nous en avons besoin, et ainsi *il faut* que nous l'ayons, comme un moyen pour nos fins. » Sa nécessité est celle de la volonté « poursuivant un but[2] ». — Mais cette extension de la finalité ne permettra jamais de la confondre avec la vérité. Le théorème du carré de l'hypoténuse n'est-il une vérité nécessaire que parce qu'il sert à nos fins ; ou nous sert-il, à nous hommes, à la condition d'être intrinsèquement et nécessairement vrai, d'être démon-

1. Voir notre *Psychologie des idées-forces.*

2. Schiller. Axiomes et postulats, § 11, dans *Personal Idealism.*

trable et démontré par son lien indissoluble avec d'autres théorèmes et avec les définitions premières de la géométrie ? Vérité, répétez-vous, c'est utilité. Mais ne faut-il pas que cette utilité elle-même soit affirmée vraie ? Et est-ce parce que cette dernière affirmation, à son tour, est utile, qu'elle est vraie ? Nous voilà au rouet.

Les pragmatistes ne se tirent d'affaire qu'en se dérobant sous des nuages. Rien n'égale en obscurité et en imprécision une certaine langue philosophique anglaise (ou plutôt américaine), bien différente de celle de Hume et de Macaulay, — sinon une certaine langue philosophique allemande, non moins décevante. Le mot anglais *work*, commode parce qu'il est vague, sert de formule à l'utilitarisme pragmatiste ; une idée est *vraie* quand elle *opère*, *travaille*, *produit*, *est efficiente*, *efficace*, *utile*, *sert à* quelque chose ; tous ces sens sont dans le verbe *work*, qui est lui-même bon à tout faire. Mais, en réalité, le verbe *sert à* ne pourra jamais remplacer le verbe *est*, qu'il implique. Les conséquences utiles de la vérité ne seront jamais ce qui constitue la vérité même.

Après avoir ainsi confondu la vérité, d'abord avec les origines *vitales* de la connaissance, puis avec les conséquences également vitales de la connaissance, le pragmatisme commet une nouvelle pétition de principe en confondant la vérité avec les *sentiments* ou *désirs* qui y correspondent. Pour le psychologue, c'est un fait que toute appréhension de la vérité par l'intelligence intéresse du même coup le *sentiment* et la *volonté*. De ce fait banal les pragmatistes tirent cette conclusion inattendue : le jugement vrai n'exprime qu'un certain sentiment ou un certain vouloir. Toute transi-

tion du doute à la conviction, disent-ils, est un passage d'un état de « dissatisfaction au moins partielle » à un état de satisfaction relative et d'harmonie[1]. — Sans doute, mais en quoi ce fait psychologique, qui prouve que nous ne sommes pas indifférents à la vérité, prouve-t-il que l'intellection de la vérité soit un simple « sentiment agréable », et parfois désagréable, comme quand on vous dit : vous êtes atteint d'un cancer à l'estomac ? Si nous *aimons* la vérité, c'est sans doute que nous la croyons objective à quelque degré, non pas toute subjective et soumise à notre fantaisie.

Pareillement, de ce que nous mêlons toujours des actes de *volonté* aux actes d'intelligence, il n'en résulte pas le moins du monde que l'intellection soit en elle-même un acte de volonté libre. Renouvier avait déjà suspendu son système à cet énorme paralogisme, que répètent aujourd'hui tous les pragmatistes. « Derrière le *Je ne puis pas*, dit M. Schiller, il y a *toujours* un *Je ne veux pas.* » Dès lors, le mourant qui, comme Fontenelle, éprouve la « difficulté de vivre », devrait dire : je ne veux plus vivre ; le prisonnier au masque de fer, qui ne pouvait fuir de sa prison, devait dire : je ne veux pas fuir. Ce volontarisme outré s'abîme dans la confusion de la puissance et de l'impuissance. Renouvier répète sans cesse que nos affirmations sont mêlées d'éléments sensitifs et volitifs. — Assurément et tout le monde le sait : Nicole a décrit les sophismes de cœur et M. Ribot, à son tour, les a mis hors de doute ; mais, si ces éléments sont parmi les *causes psychologiques* de nos affirmations, ils ne font pas

1. Voir sur ce point M. Lovejoy, dans *The journal of philosophy*, janvier 1908.

partie des *raisons logiques* et *scientifiques* d'affirmer. La *logique des sentiments*, c'est l'*absence* de logique qui est propre aux sentiments.

Les pragmatistes n'en cherchent pas moins le criterium de la vérité dans la *satisfaction*, mais, poussés à bout, ils invoquent la satisfaction *intellectuelle.* Ils n'en sont pas plus avancés. Dans le domaine de l'intelligence, l'évidence et l'harmonie des idées sont sans doute une cause de satisfaction, mais le premier des besoins de l'intelligence à satisfaire, c'est précisément qu'il y ait une réalité et des rapports vrais indépendamment de notre satisfaction. Le logicien qui raisonne bien est satisfait de son raisonnement, mais ce n'est pas parce qu'il est satisfait qu'il raisonne bien : les gens qui raisonnent mal sont encore plus satisfaits de leur sottise. Le pragmatiste est un La Rochefoucauld de l'intelligence, qui veut voir dans toute pensée l'amour-propre, comme l'auteur des *Maximes* le voyait au fond de tout sentiment et de tout acte, même de vertu. De là une perpétuelle confusion : celle du résultat qu'on n'a pas poursuivi, — plaisir ou intérêt, — avec le but qu'on poursuivait réellement, — la connaissance du réel.

Pour se rapprocher un peu plus de l'opinion générale, le pragmatisme finit par distinguer, parmi les sentiments agréables, une « impression » particulière, l'impression de « *cohérence* », dont il fait le criterium du vrai. Les connaissances qui « marchent bien », dit-on, nous procurent un *sentiment*[1], celui de la cohérence ou consistance : « cohérence entre l'idée présente et tout le reste de notre *équipement* mental, comprenant l'ordre entier de nos sensations, de nos intuitions de ressemblance et de dif-

1. Encore un mot propre à tout : *feeling*.

férence, et tout notre *stock* de vérités préalablement acquises »[1]. — Mais, répondrons-nous, la cohérence ou consistance entre nos idées a beau produire une *impression* subjective qui l'accompagne, elle est elle-même une relation objective d'accord ou d'harmonie, saisie par l'intellect; elle est un ensemble de rapports logiques qui fait que : 1° il n'y a pas *contradiction* entre nos idées; 2° nos idées s'enchaînent de manière que la *raison* de l'une se trouve dans les autres. Le jugement du vrai est donc aussi loin du sentiment de l'*agréable* que du calcul de l'*utile*, à moins qu'il ne s'agisse de ce qui est utile pour penser rationnellement sans souci de l'utilité même et avec l'unique préoccupation de la vérité.

Après avoir ainsi identifié successivement la vérité avec le vouloir, avec l'objet utile ou commode du vouloir, avec le sentiment agréable, enfin avec l'impression de cohérence entre nos pensées, le pragmatisme, qui est l'art de fuir par toutes les tangentes, aboutit à identifier le vrai avec le *vérifié*.

Il y a là, remarquons-le, un changement à vue, où l'on passe tout d'un coup de la volonté subjective et du sentiment subjectif à l'expérience objective. « La vérité, dit M. W. James, *arrive* à une idée, *happens;* l'idée devient vraie, elle est *faite* vraie par les événements. La vérité est, en fait, un élément, un processus, le processus par lequel elle se vérifie elle-même, sa vérification [2]. » Aucun de ces termes non définis ne nous offre de signification précise et scientifique. Une idée est *faite vraie* par les événements ; qu'est-ce à dire, sinon que nous reconnaissons, nous, la concordance au moins partielle de notre prévision avec les événements et que notre

1. M. James. *Philosophical Review*, janvier 1908.

2. *Pragmatisme*, 141, 142.

jugement se révèle ainsi exact par sa conformité aux sensations attendues? La vérification n'est pas la vérité; elle est la découverte toujours imparfaite et souvent provisoire de la réalité. M. William James, qui n'est pas ennemi des paradoxes, tant s'en faut, avait déjà dit autrefois : — Nous ne pleurons pas parce que nous sommes tristes, mais nous sommes tristes parce que nous pleurons[1]. Il nous dit maintenant : — Une proposition n'est pas vérifiée parce qu'elle était déjà vraie en tant que correspondant à des réalités indépendantes de nous, mais elle devient vraie parce que nous la vérifions. Pour tourner autour de son axe et autour du soleil, la terre a-t-elle donc eu besoin des calculs de Copernic et de Galilée? Est-ce la parole : *E pur si muove* qui a fait *arriver* la vérité, qui a fait *devenir vrai* le mouvement de la terre ?

De plus, le pragmatisme a beau changer subitement de tactique; il ne parvient pas à rompre le cercle vicieux où il est à jamais enfermé. Comment savons-nous que la vérification est elle-même vraie? Est-ce par une vérification de la vérification? Comment savons-nous, quand nous expérimentons dans notre laboratoire, qu'une balle de plomb et une balle de sureau sont tombées avec la même vitesse approximative dans un tube où nous avions fait le vide? Comment ce fait de vérification est-il lui-même affirmé comme vrai? Les pragmatistes ne font qu'entasser les unes sur les autres d'innombrables pétitions de principe.

On peut d'ailleurs *vérifier* des relations de toutes sortes; les pragmatistes, devraient donc nous dire d'abord ce qu'ils veulent vérifier, quand il s'agit

1. Nous avons réfuté cette théorie dans la dernière partie de notre *Evolutionnisme des idées-forces* (1890).

par exemple, de savoir, au moyen de l'analyse spectrale, s'il y a du fer ou du platine dans Sirius. Est-ce la relation de Sirius à notre *volonté*, à nos *besoins*, à notre *utilité*, à nos *sentiments*, à nos *idées*, ou n'est-ce pas sa nature chimique *intrinsèque*? Les raies fournies par le spectre sont sans doute des signes qui nous indiquent que, si nous pouvions nous transporter dans Sirius, nous y verrions et toucherions du fer réel; mais notre utilité et notre satisfaction, même intellectuelle, n'ont absolument rien à voir dans cette induction, fondée sur des relations constantes entre les raies *perçues* du spectre et les parcelles métalliques contenues dans la flamme d'où le spectre émane.

Au reste, M. William James, sans se soucier de se contredire, finit par abandonner tout d'un coup son « équipement » pragmatiste, son « stock » de paradoxes, car il aboutit à dire, quoique en termes obscurs, ce que tous les logiciens disent en termes clairs : — « Les idées deviennent vraies autant qu'elles nous aident à entrer en relations satisfaisantes avec d'autres parties de notre expérience[1]. » On le voit, afin d'avoir réponse à tout, le pragmatisme met à son arc deux cordes, qu'il brouille sans cesse l'une avec l'autre. Tantôt la connaissance est pour lui un acte de volonté poursuivant ses fins et son agrément ; tantôt elle est une « expérience possible, présente, passée ou future ». Mais l'expérience est précisément l'exclusion de la volonté et de ses fins au profit de l'action des objets sur nous et indépendamment de nous. Quelque actifs que nous soyons pour notre part dans l'expérience même, par l'*attention* et par le choix de toutes les dispositions convenables, il

1. *Journal of philosophy*, 1908, p. 58.

y a un moment où il s'agit de recevoir la sensation des choses. L'astronome qui guette *volontairement* le passage d'une étoile derrière le fil ténu de son télescope n'a l'*expérience* que quand il a la sensation du passage. Ici, sa volonté n'est plus pour rien. Une théorie à la fois expérimentale et logique de la connaissance doit donc exclure ou rejeter sur un autre domaine la théorie volontariste et finaliste de la connaissance. M. William James lui, les confond. — Je suis volontariste, voyez mes ailes; je suis empiriste, voyez mes pattes. — De plus, qu'est-ce que ces « relations *satisfaisantes* » dans lesquelles on fait consister la vérité? Ce mot imprécis s'applique à tout. Veut-on parler de relations qui fassent *concorder* une partie de l'expérience avec les autres parties de l'expérience? Ce seront alors des relations *logiques* en même temps que des relations de *fait*; et, de nouveau, les logiciens triompheront. De ce que le seul criterium d'une théorie relative à des faits est, pour tout le monde, sa « validation par l'expérience », M. James n'a donc nullement le droit de conclure qu'il faut jeter pardessus bord « les canons de la logique ». — Sans la logique, sans ses règles et ses fameux canons, comment pourrions-nous prouver qu'une théorie est en effet « validée par l'expérience »?

Nous aboutissons ainsi au nouveau cercle vicieux où se débat le pragmatisme. La vérification présuppose elle-même des *lois* en vertu desquelles elle s'opère et qui sont indépendantes de l'opération, à plus forte raison indépendantes des mobiles et fins utiles de l'opération, de nos sentiments, de nos volontés. Comment puis-je *vérifier* que l'eau, dans certaines conditions, bout à cent degrés, sinon par des procédés et instruments qui impliquent déjà des

lois sans nombre et des prévisions de l'avenir fondées sur ces lois ? Qu'y a-t-il de plus *objectif* qu'une vérification, quand elle est vraiment scientifique ? Mon *moi* et tous les *moi* en sont éliminés. Chaque vérification, malgré son apparence *pratique*, est essentiellement *théorique*, faite en vue d'une théorie et selon une théorie, conduite vers des lois à découvrir et selon des lois déjà formulées. Sous son masque purement empirique, elle est toute pénétrée de principes universels et nécessaires ; d'autant plus qu'elle aboutit toujours à compter, à mesurer, à peser, c'est-à-dire à appliquer les mathématiques, donc la logique des nombres et de l'étendue, avec ses « canons ». La vérification, en dernière analyse, est une opération logique, où les sensations passives servent de matière pour découvrir des rapports extérieurs et *constants*, qui dépassent les sensations de l'infini. Le pragmatisme suppose perpétuellement ce qui est en question : il se donne les lois, il se donne l'objectif, l'indépendant de nous ; puis il prétend le créer en vue de nos commodités ou de nos fins. Or, *le rapport même des objets à nos fins* implique des lois qui le légitiment et qui *ne sont pas dépendantes de nos fins*. La « commodité » a ses lois, l'utilité a ses lois ; la commodité est une prévision que telle chose sera maniable dans l'avenir comme elle l'est dans le présent ; l'utilité est la prévision d'une satisfaction ; et toute prévision, encore un coup, est l'application de lois objectives. Le pragmatisme pivote donc sans cesse sur lui-même comme en un *vertigo* intellectuel. Il veut faire sortir la vérité de nos désirs et de leur satisfaction, et il ne voit pas qu'il n'y a de satisfaction possible que dans et par la vérité des lois psychologiques ou physiologiques dont nos besoins

mêmes ne sont que des effets. Ces lois sont affirmables, intelligibles, vraies en dehors de ces besoins. Le déterminisme enveloppe de ses mailles le pragmatiste, qui se leurre d'un prétendu « arbitraire », d'une prétendue « contingence », de prétendus actes de « libre arbitre ». Plus il se tourne et se retourne, plus il s'empêtre dans le réseau des lois logiques et des lois naturelles, nécessaires objets de sa pensée, nécessaires milieux de sa volonté. Dès qu'il ouvre la bouche pour parler, il parle encore selon des lois ; ses « attitudes » ne sont intelligibles à autrui et à lui-même que selon des lois, en vertu des lois qu'elles impliquent. Le seul vrai pragmatiste serait un sourd-muet aveugle qui, pris de délire, agiterait d'une façon désordonnée ses bras et ses jambes sans savoir ce qu'il fait ni pourquoi il le fait; voilà *l'action pure* et délivrée de toute pensée, de tout concept, voilà le « pragmatisme absolu ».

A l'insaisissable théorie de la vérité que soutiennent les pragmatistes se rattache intimement leur théorie de l'erreur. Selon eux comme selon Renouvier, l'erreur est inexplicable si l'on n'admet pas dans la croyance l'intervention de l' « affectivité » ou de la « volonté libre » ; tous les prétendus « sophismes de l'esprit » ne seraient ainsi que des « sophismes du cœur ». — Nous avons répondu à Renouvier, il y a bien longtemps, que l'erreur s'explique par l'intersection et l'opposition de deux déterminismes relativement indépendants : celui des choses, révélées par la sensation, et celui de la pensée, qui ne concorde pas avec les choses. Si une série déterminée de sensations, fait penser à un ignorant que le soleil tourne, alors que la série déterminée

des choses fait tourner la terre et non le soleil, il y a erreur, c'est-à-dire opposition sur un point entre le déterminisme psychique des jugements et le déterminisme physique des mouvements terrestres, — deux déterminismes qui se développent chacun de leur côté avec une indépendance relative. Renouvier n'a jamais répondu à cet argument, mais un de ses admirateurs, M. O. Hamelin, a répliqué qu'une telle indépendance « n'est qu'un autre nom de la Contingence ». — Pas le moins du monde. De ce que deux séries déterminées s'entrechoquent sur un point déterminé, il s'ensuit précisément que tout est déterminé et que rien n'est contingent. Quand la série de causes qui amène un homme à faire une promenade dans la rue se croise avec la série de causes qui fait tomber une tuile au-dessus de sa tête, il n'y a de hasard, de contingence, de « tychisme » que dans l'apparence ; et surtout il n'y a pas l'ombre de « volonté libre ».

Les disciples de Renouvier demandent : — « Comment l'intelligence peut-elle penser *ce qui n'est pas ?* » — Ils devraient plutôt s'étonner de ce que l'intelligence arrive parfois à penser ce qui est. C'est comme si on demandait : — Comment se fait-il qu'il y ait des horloges « malcommodes », pour parler comme M. Poincaré, qui ne marquent pas l'heure et ne varient pas exactement en fonction du mouvement de la terre? Nos jugements sont fonction de nos sensations, de nos souvenirs et d'une foule de faits psychiques, qui sont eux-mêmes fonction des réalités extérieures, ou plutôt de certaines de ces réalités ; et on s'étonne que tous ces divers déterminismes ne concordent pas toujours, que l'horloge intellectuelle ne marque pas toujours l'heure exacte, — pardon, l'heure commode ! On

invoque un acte de volonté *ex machinâ*, pour expliquer les erreurs ! Que la volonté, « la volonté de croire », — surtout de croire aux religions, — joue précisément un grand rôle dans les erreurs des pragmatistes, c'est ce qui n'est pas douteux ; mais leur volonté de croire est elle-même déterminée par des raisons, fort respectables, qui les entraînent malheureusement à raisonner de travers. Ils raisonnent alors en fonction de leurs désirs, non en fonction des choses. Le vrai savant raisonne d'une autre manière, qui est la bonne.

III

LE PRAGMATISME ET L'IDÉE DE TEMPS

En se donnant comme un empirisme radical, nous avons vu que le pragmatisme condamne lui-même son principe cause-finalier, car l'expérience des causes n'a rien à voir avec la volonté des fins. Mais le pragmatisme se caractérise encore lui-même comme une philosophie de la *durée* par rapport à la philosophie de l'*éternel*. Pour employer les barbarismes où il se complaît, il se donne comme un « temporalisme » par opposition à « l'éternalisme » de Platon. En se renfermant ainsi dans le domaine du temps, il croit réduire la vérité elle-même à un devenir temporel. Mais c'est précisément sur ce domaine du temps qu'il offre le flanc aux objections les plus décisives, sans qu'il soit besoin pour cela de faire appel aux « essences éternelles ».

L'invincible argument contre les pragmatistes, en effet, est celui que Platon avait déjà dirigé contre leurs ancêtres, les sophistes. Et cet argument n'implique aucun « éternalisme ». Si l'homme est la mesure du vrai, le passé a eu besoin pour exister et

être vrai que l'homme le connût. Les phases de la lune ont eu besoin de l'homme pour réaliser dans le temps leurs relations mutuelles, et ces relations n'étaient pas vraies, c'est-à-dire *à la fois réelles et intelligibles*, donc *affirmables pour toute intelligence présente, passée ou future*, avant l'apparition de l'homme sur la terre.

M. James répond que nous ne pouvons pas vérifier directement le passé, par exemple la mort de César. Dire que César est mort, c'est dire que cette proposition se trouve dans les livres d'histoire ; si on nous interroge à l'examen, nous nous attirerons une mauvaise note en prétendant que César est vivant, et une mauvaise note n'est pas pragmatiste. — Fort bien ; mais enfin, oui ou non, César est-il mort, et la *vérité* de sa mort dans le temps passé est-elle uniquement la *méthode* historique par laquelle on l'établit?

— Supposons, répondent les pragmatistes, un univers qui ne se compose que de la mort de César et, deux mille ans après, de mon idée de la mort de César ; cette idée sera-t-elle vraie ? — Assurément ; je ne pourrai sans doute pas la vérifier, mais, malgré cette impossibilité, elle sera vraie, en concordance avec ce qui eut lieu dans le temps. La chose serait même vraie quand je n'existerais pas. Un univers composé uniquement de la mort de César, sans aucun souvenir ultérieur de personne, serait un univers où il est vrai que César est mort, — vrai, c'est-à-dire *affirmable* pour toute intelligence, n'y eût-il de fait aucune intelligence pour l'affirmer, aucun candidat pour raconter le fait aux examens de l'Université Harvard.

M. James prétend qu'on explique tout pragmatiquement ou qu'on n'explique rien ; nous croyons,

au contraire, que le pragmatiste n'explique rien ou explique tout par la méthode logique, expérimentale, et, au besoin, historique. Chacun emploie cette méthode sans se préoccuper de savoir s'il est utile à nos fins que César soit mort : chacun ne se préoccupe que des *raisons* logiques et empiriques qui attestent qu'il est mort. Le pragmatiste raisonne toujours *à côté*, comme Protagoras, son patron. Demandez-lui : deux et deux font-ils quatre ? Il répondra — : Si je disais le contraire, je serais refusé aux examens.

De même que les faits passés, les faits futurs échappent au criterium pragmatiste. Si la science est « prophétique » et, comme conséquence, peut servir à nos besoins, encore faut-il qu'elle soit capable d'abord de *prédire* et de *prévoir* l'avenir, chose qui n'a plus rapport ni à nos besoins, ni même à notre expérience purement actuelle. La prédiction ne se peut faire qu'en vertu de relations constantes qui, bien qu'applicables à des choses « temporelles » et passagères, ne dépendent pas des divers moments de la durée auxquels elles s'appliquent. La prédiction n'est pratique qu'à condition d'être d'abord théoriquement vraie.

On sait qu'une prévision est sous-entendue dans toutes les qualifications par nous employées : *ce corps est dur* signifie qu'on prévoit la sensation de dureté au contact, que la qualité de dureté est constante en ce corps sous telles conditions. Mais alors, ajouterons-nous, nous ne faisons, en parlant, qu'énoncer des prédictions explicites ou implicites ; nous sommes tous des prophètes, nous ne pouvons ouvrir la bouche sans annoncer l'avenir, nous sortons de notre moi présent dès que nous prononçons un mot ou le pensons : nous nageons en plein

déterminisme. Parler, c'est vouloir que les autres aient conscience de ce dont nous avons conscience ; or, on ne peut avoir une commune conscience que selon de communes lois ; *la volonté de conscience est donc volonté de la loi.*

Si le pragmatiste ne peut ni affirmer la vérité du passé, ni affirmer celle de l'avenir, est-il du moins maître du présent, comme il s'en flatte ? Pas davantage. Il est réduit à la sensation qui passe et de laquelle il ne peut pas même affirmer qu'elle *est* et est *vraie*. De plus, il est seul avec lui-même, dans une complète insolidarité avec autrui. Les autres hommes, les autres consciences lui échappent, il ne peut déclarer vraie leur existence que pour ses considérations propres. Or, ce n'est pas pour mon unique besoin ni pour mes fins personnelles que j'interprète les signes de douleur donnés par une mère malade et que je les traduis en termes de conscience analogues aux miens. Je n'ai pas l'expérience directe de la conscience d'autrui et, si je l'affirme, c'est par une immédiate déduction, à la fois logique et empirique, selon des lois générales, différentes de mes fins et de mes états internes. Et il reste *vrai* que les autres consciences existent dans le temps, alors même que je ne les connais pas et n'en puis vérifier l'existence *temporelle*. M. James répond que, pour les connaître, j'aurai besoin d'accomplir sur le temps une foule d'actions, d' « acheminements ». Qui le nie ? Mais ce n'est pas ma méthode de connaissance qui crée l'objet de ma connaissance ; elle doit, tout, au contraire, s'y soumettre docilement sans retour sur le *moi* et sur ses *fins*, par une recherche désintéressée des *causes* et de leur inter-action. Avec son seul criterium, le pragmatiste serait muré dans le solipsisme ; il n'en sort

qu'avec le criterium logique et expérimental qui est celui de tout le monde. L'homme agit et cause des effets ; il se sent contrarié ou aidé dans son effort ; il conçoit immédiatement d'autres causes pour les effets qui ne sont pas *ses* effets. En tout cela il n'y a aucune *finalité* proprement dite : c'est une représentation spontanée et concrète de la *causalité*, représentation qui se retrouve chez l'animal comme chez l'homme. Tout animal, en effet, distingue le pâtir et l'agir ; tout animal réagit après avoir pâti et, en prenant conscience de sa passivité, se représente une activité *autre* que la sienne derrière les formes visibles qu'il perçoit. Cette représentation est à coup sûr utile et nécessaire à la vie ; aussi s'est-elle développée et organisée chez tous les animaux ; mais c'est parce qu'en elle-même elle est d'abord vraie, c'est-à-dire en *concordance* avec des activités réellement existantes, tantôt hostiles, tantôt favorables à l'animal. En d'autres termes, nous concevons d'abord des causes, qui agissent dans le temps, et c'est ultérieurement que nous faisons servir la causalité à la finalité, toute cause pouvant, au besoin, devenir moyen, tout effet pouvant devenir fin. Un peu d' « analyse » ne serait pas de trop en ces questions, malgré le mépris que les pragmatistes professent pour l'analyse.

A l'argument tiré de la vérité du passé, du présent et du futur comme tels, indépendamment de notre action ou de notre idéation présente, certains pragmatistes répondent en invoquant la *loi de continuité* temporelle, qui fait que le passé est lié au présent, à l'avenir, et qu'il y subsiste. Il y a, disent-ils, du passé jusque dans le moment actuel qui nous semble indivisible ; d'autre part, il y a du présent jusque dans ce qui nous semble passé et auquel nous pensons.

Dès lors, les concepts des choses passées ou présentes ne peuvent se tailler dans la nature autrement que par artifice. — Nous répondrons que les mouvements passés des astres, par l'*idée* que nous en avons aujourd'hui, produisent sans doute des effets présents et introduisent du nouveau dans le monde ; autrement dit, nos connaissances astronomiques sont parmi les facteurs de l'évolution du réel : c'est la théorie même des idées-forces. Mais cette théorie ne prouve nullement que la réalité et la vérité des événements passés dépendent de la connaissance actuelle que nous en avons. Il faut que la connaissance des astres et de leurs relations passées soit d'abord *représentative* pour pouvoir être *opérative* subséquemment ou simultanément. « L'idée de César passant le Rubicon agit encore aujourd'hui sur les esprits » ; donc, disent les pragmatistes, l'action de César se continue[1]. — Mais, répondrons-nous, il est d'abord vrai que cette action a existé avant de se continuer jusqu'à nous. Pour prendre un autre exemple, les idées de Pasteur sont encore aujourd'hui des forces opératives ; elles dirigent les chefs actuels de l'Institut Pasteur, elles vivent dans leurs têtes ; mais, en définitive, Pasteur n'a-t-il pas été enterré? Et s'il l'a été, cette vérité n'est-elle pas indépendante de l'action que ses idées exercent présentement? De ce que les effets d'un événement se continuent, il n'en résulte pas que l'événement soit continuel et ne puisse jamais être connu comme *passé*. Ce sera l'originalité des pragmatistes d'avoir inventé un nouveau sophisme du chauve. Les cheveux de l'homme chauve existent encore, puisqu'il en a l'idée et que cette idée *opère* pour l'inciter à faire sur son crâne des lotions régénératrices ; donc

1. Voir M. Moore, *How ideas work* dans le *Journal of philosophy*, nov. 1910.

le chauve n'est pas chauve. Nous craignons que cette interprétation de la doctrine des idées-forces ne paraisse abusive.

Outre la continuité universelle, qui permet de tout confondre, même le passé et le présent, sous prétexte qu'il y a des transitions insensibles de l'un à l'autre et une continuation de l'un dans l'autre, le pragmatiste invoque à l'appui de sa théorie la *mobilité universelle* dans le temps. Il prend d'ailleurs à ce sujet deux positions contradictoires. Tantôt, de ce que notre connaissance varie, il conclut que l'objet réel varie. C'est alors confondre avec la science l'objet de la science ; c'est affirmer gratis un changement de la réalité en fonction des changements qui se produisent dans nos connaissances. Or, les progrès de la science en ce qui concerne la distance des étoiles n'a, semble-t-il, ni ajouté ni retranché un millimètre à la distance d'Altaïr. Tantôt, au contraire, de ce que les objets de notre connaissance varient, le pragmatiste conclut que notre connaissance doit être elle-même variable, mobile comme l'onde, en perpétuel devenir. Nouveau sophisme, qui, de plus, contredit le précédent. Si la réalité n'était que mobilité et devenir, toute connaissance serait impossible, comme Platon l'a bien vu ; il n'y aurait pas plus de science que de vérité et même de réalité proprement dite[1]. La connaissance porte donc sur ce qui, dans la mobilité même, n'est pas entièrement mobile ; philosophique, elle porte sur les termes ultimes ; scientifique, elle porte sur les rapports et les lois. Alors même que ces rapports seraient destinés à se modifier dans le temps, avec les termes, alors qu'ils n'auraient

1. Voir plus haut page 69.

qu'une fixité provisoire, ils seraient toujours objets de connaissance actuelle et d'ailleurs progressive ; bien plus, notre science rechercherait selon quelles lois et quels rapports les lois et rapports se modifient ; s'élevant au-dessus de l'écoulement universel, elle tâcherait de découvrir selon quel rythme les flots poussent les flots et, changeant sans cesse de forme, vont se perdre les uns après les autres dans l'éternelle nuit.

Enfin le pragmatisme invoque en sa faveur un troisième principe : *relativité universelle* des choses qui existent dans le temps. D'où il s'efforce de conclure que tout est relatif *à nous : homo mensura omnium*. C'est interpréter à contre-sens le principe de la relativité. Si la propriété d'*un* objet est toujours relative, c'est qu'elle est la propriété de *deux* objets au moins. La propriété de la pesanteur, qui appartient à l'objet *or*, est relative à l'attraction, qui appartient à la terre en même temps qu'à l'or. La solubilité n'est pas la propriété du sel *seul*, mais du sel et de l'eau. C'est dire que toutes les propriétés sont des relations ; on peut même ajouter que ce sont des relations de causalité réciproque, qui supposent des conditionnants et des conditionnés. Pour qu'une propriété existe, il faut un objet qui conditionne un certain effet, un second objet où l'effet se produise et qui réagisse par rapport à l'action du premier. Mais ce caractère relatif de chaque propriété n'indique pas le moins du monde qu'elle soit uniquement relative *à nous*, à notre action sur les choses, ou même à l'action des choses sur nous. De notre action, — quoi qu'en pensent les pragmatistes, — le monde n'a cure ; l'or, les pierres, le sel, l'eau restent ce qu'ils sont indé-

pendamment de nos faits et gestes. C'est nous qui dépendons de l'action des choses. Sans doute il y a aussi de notre part, dans la connaissance, une réaction ; mais, étant donnés trois termes, par exemple la pierre qui tombe, la terre sur laquelle elle tombe, mon œil qui la voit tomber, la connaissance est précisément l'effort pour éliminer la part du troisième terme, mon œil, au profit du rapport des deux autres termes, pierre et terre. Cette élimination est parfaitement possible : que nous regardions ou ne regardions pas la pierre, elle tombera et tombera de la même façon, avec la même vitesse, parfois sur notre tête, tellement elle nous ignore. La relativité mutuelle des propriétés des objets est justement ce qui nous permet de les saisir d'une façon qui n'est plus relative à nous, à notre manière de sentir, encore moins à notre manière de vouloir.

On le voit, le pragmatiste a beau se renfermer dans le domaine du temps, reprocher à Platon son « absolu, » son « éternel », son « monde intelligible », la vérité intrinsèque des choses ne disparaît pas pour cela et ne passe pas tout entière dans notre esprit. De plus, au sein même de notre esprit, elle n'est pas saisie simplement par un acte de volonté ou par une impression de la sensibilité ; elle est appréhendée par un acte de jugement. Enfin la conformité de ce jugement à son objet n'est pas nécessairement, comme les pragmatistes l'en accusent, une irréalisable *copie* ou *répétition* de l'objet même ; elle exprime un rapport ou un ensemble de rapports qui existent *dans* et *entre* les objets, non pas seulement dans notre pensée. L'accord du jugement avec l'objet est également différent du *parallélisme* vulgaire entre les états

psychiques et les états physiques, parallélisme qu'avait déjà rejeté l'*Evolutionnisme des idées-forces*[1]. Concordance dans le temps et solidarité ne sont pas nécessairement parallélisme ; nos sensations, qui sont l'action des choses en nous, peuvent donc, par leur lien avec nos jugements, les confirmer ou les infirmer sans qu'il soit besoin de faire appel à l' « éternalisme ». Le pragmatisme, selon ses habitudes illogiques, ne fait aucune distinction et brouille tout.

Est-ce à dire qu'il n'y ait rien de vrai dans le pragmatisme? — Non ; mais, sur les livres de l'école on pourrait inscrire : *Vera, vetusta ; nova, falsa ;* le vrai n'y est pas neuf et le neuf n'y est pas vrai. Chez les pragmatistes comme chez les nietzschéens, comme chez les partisans de la « nouvelle » philosophie des sciences, il y a de vrai tout ce qu'on avait dit avant eux. Il y a de vrai que notre connaissance n'est pas une impression passive, mais une action. Il y a de vrai que nos sentiments et désirs se mêlent à nos connaissances — et les *altèrent*. Il y a de vrai que nos idées agissent pour produire leurs objets dans la réalité, si bien qu'elles sont des débuts de mouvements, des forces enveloppant des actions possibles. Mais nos idées ne sont théoriquement vraies et pratiquement valables que quand elles ont avec le monde une correspondance telle : 1° qu'elles puissent nous faire

1. Dans ce dernier livre, en effet, on avait mis en lumière une relation *sui generis* de « concordance », non pas entre deux « aspects », ni entre deux séries de phénomènes « parallèles », mais entre une réalité de nature psychique et des phénomènes mécaniques qui en sont les manifestations extérieures. Les phénomènes mécaniques expriment le rapport de telle réalité avec les autres réalités agissant sur elle ou subissant son action. S'il n'y a pas parallélisme, il y a du moins, disions-nous, corrélation constante et déterminée, jamais cette contingence ni absence partielle de concordance que, plus tard, M. Bergson devait admettre.

prévoir les conséquences de nos actions sur l'extérieur ou les actions de l'extérieur sur nous; 2° qu'elles nous permettent de *modifier* l'extérieur selon notre prévision. Et pourquoi disons-nous alors que nos idées sont vraies? C'est qu'elles sont, *pro tanto*, objectives, les objets n'étant pas notre création et l'action des objets étant différente de notre action propre. Vérité, c'est donc objectivité. Objectivité, c'est causalité mutuelle ; causalité mutuelle, c'est intelligibilité ; intelligibilité, c'est règne universel des principes d'identité et de raison suffisante c'est universelle rationalité. Le pragmatisme le nie et ses négations sont fausses. Il n'y a de vrai dans le pragmatisme que ce qui n'est pas pragmatiste.

Ainsi éclate l'intime contradiction que le pragmatisme porte en soi, comme un « ennemi ». En vue de l'action et pour exciter l'action, il applique à tous les grands problèmes une méthode qui n'est que trop effectivement pragmatiste, c'est-à-dire utilitaire ; il ne cherche point avec désintéressement la vérité, à laquelle il ne croit guère, mais il cherche la réussite. Et il ne réfléchit pas que, par cela même qu'il supprime l'idée de la vérité objective, loin d'être, comme il le voudrait, un excitateur de forces, il devient un paralysateur. Il veut que nous placions la valeur d'une croyance dans sa seule efficacité ; mais, dès que nous l'y plaçons, cette efficacité même disparaît parce que nous cessons de croire. Il veut que nous fassions consister la vérité dans notre « satisfaction mentale », mais, dès que nous concevons le vrai comme un simple contentement de notre esprit, voilà ce contentement qui s'envole, tout comme s'évanouit le plaisir de faire le bien si nous ne voyons plus dans le bien

même que la recherche de notre plaisir. D'ailleurs, si le pragmatisme place le vrai dans la satisfaction *immédiate*, il se réduit à mettre sur le même rang le savant qui trouve la vérité et l'ignorance qui dort dans son erreur; il est donc obligé de ne voir dans la satisfaction mentale causée par le vrai qu'une satisfaction *médiate*, soumise à des conditions préalables de « vérification », d' « ordre », de « cohérence » entre les idées et entre les raisons, de non-contradiction dans les jugements et dans les raisonnements, bref de logique appliquée à l'expérience. Si bien que, en dernière analyse, nous ne sommes satisfaits que quand nous ne sommes pas pragmatistes. Par là, le pragmatisme se détruit de ses propres mains : il prononce sa condamnation et se déclare faux au nom de son criterium de vérité[1].

IV

LE PRAGMATISME DANS LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE ET DANS LA RELIGION

De même que les pragmatistes cherchent dans la *pratique* la « plateforme » de la science, pour parler le langage américain, de même ils y cherchent la plateforme de la philosophie première. « *Toute la fonction* de la philosophie, nous disent-ils, doit être de trouver quelle différence définie se produira pour vous et pour moi, *à des instants définis de notre vie*, si cette formule du monde ou si cette autre formule du monde est vraie[2]. » Telle est la définition *pragmatiste* de la philosophie. Elle mêle

1. On trouvera à ce sujet des remarques fort intéressantes dans le *Problème moral* de M. D. Parodi.

2. W. James, *Pragmatism*, p. 50.

le vrai au faux, pour faire passer le faux à la faveur du vrai. Que les diverses idées théoriques qu'on se fait du monde et de la vie aient, simultanément ou consécutivement, des conséquences pratiques, que la prévision de ces conséquences influe sur nos recherches et puisse même, trop souvent, leur enlever leur caractère désintéressé, c'est ce que, pour notre part, nous avons toujours soutenu ; mais, encore une fois, la « force » même des idées philosophiques présuppose que nous accordons à ces idées une valeur intrinsèque, qui consiste dans l'harmonie (nécessairement très imparfaite) de notre conception de l'existence avec la nature intime des choses. L'idée philosophique du monde, qui l'embrasse dans sa réalité totale et aussi dans son idéal à venir, enveloppe d'avance un programme possible de conduite pour modifier le monde existant ; notre idée de l'univers, *une fois construite*, est une puissance capable d'influer sur notre destinée. Mais comment construire tout d'abord cette idée ? Est-ce avec des notions purement pratiques, relatives à des « instants définis de notre vie », par exemple l'instant où nous allons mourir et où nous avons soif d'espérance ? Est-ce avec des considérations de pure utilité ? Au delà de nos besoins, même les plus hauts, il faudra bien finir par se demander ce qu'est en lui-même le monde, s'il est matière, s'il est étendue, s'il est énergie, s'il est vie, s'il est esprit. Nous savons tous que nos désirs ne suffisent pas à créer objectivement les moyens de les satisfaire, sauf dans la mesure où leurs objets dépendent de nos volontés et surtout si leur objet est la perfection de notre volonté même. Quand donc il s'agira de savoir si le monde n'est qu'un mécanisme brut ou s'il est un vivant

organisme, ce ne sont pas nos aspirations, même morales, qui pourront tout d'un coup changer ce qui est hors de nos prises, au delà des sphères, dans l'espace infini et dans le temps infini[1].

Aux besoins pratiques de toute espèce le pragmatisme finit par ajouter, comme procédé un peu plus spéculatif, la *vision* spontanée et *intuitive* des choses. Les chefs de l'école, dans ces derniers temps, sont devenus des adeptes de l'intuitionnisme et d'ardents ennemis des catégories, tout comme ils s'étaient faits jadis les partisans du néo-criticisme français, cet édifice compliqué de « catégories ». Ils nous déclarent que « la philosophie est plutôt affaire de vision passionnée que de logique ». La logique, qui fut chère et même trop chère à Renouvier, n'est plus, « qu'une pourvoyeuse de raisons pour la vision[2] ». Malheureusement, la « vision » n'est pas une méthode : elle peut donner naissance à des religions et à des mythologies, mais non à des philosophies dignes de ce nom. Quant à l' « illumination intérieure », elle risque par trop de faire des « illuminés ». J'ai reçu dernièrement une revue gnostique où se lit ce catéchisme : — « Qu'est-ce que la Gnose ? — La vue intuitive et illuminative de la vérité. » — « Depuis quand, la Gnose existe-t-elle ? — Elle a toujours existé, comme la vérité; mais, dans le temps, elle s'est manifestée par Simon le Mage, etc. » — Et c'est ainsi qu'on aboutit à la vision du « corps astral », à la dématérialisation, aux photographies d'esprits,

1 Le *Journal of philosophy psychology and scientific methods* nous apprend, dans son numéro du 28 octobre 1909, que « les Esquimaux semblent avoir une forte inclination naturelle vers le pragmatisme ». Cette remarque ne nous étonne pas : l'utilitarisme fait le fond des croyances de tous les sauvages.

2. W. James. *Hibbert Journal*, vol. VII, janv. 1909.

aux tables qui parlent de l'autre monde, à tout ce matérialisme déguisé qui se décore du nom de spiritisme. Même sous des formes plus nobles que celles-là, la métaphysique de la vision intérieure n'est toujours qu'un art, analogue à celui du romancier ou du poète. Un Américain qui la préconise l'a fort bien définie : une philosophie *lyrique*.

Outre la vision intérieure, le pragmatisme oppose encore à la pensée le *sentiment* ou l'*émotion*. Mais ce qui déconcerte, c'est que cette « émotion », préférée à l'intelligence comme méthode philosophique, n'est autre chose, selon la psychologie même de M. William James, que la *perception* confuse de changements *corporels*, *viscéraux* plus que cérébraux, et de mouvements tout *afférents* où notre effort volontaire n'est pour rien. Dès lors, quoi de plus matérialiste que cette doctrine « anti-intellectualiste » ? Et ce sont ces émotions venues de nos muscles ou tendons, de notre foie, de notre rate, de notre cœur, de notre estomac, de notre ventre, ce sont elles qui ont maintenant le privilège de constituer une vision interne ou même une expérience métaphysique, supérieure à la pauvre « pensée » des Platon, des Aristote, des Descartes, des Leibniz et des Kant !

Par une dernière transformation du pragmatisme, l'*action*, principe de tout le système, l'action, qui s'était successivement changée en *vision* et en *émotion*, se révèle finalement comme *foi*, et foi *religieuse*. Le pragmatisme montre ainsi son arrière-pensée. Les apologistes des religions sont toujours à la piste de tout ce qui peut servir la grande cause ; ils habillent leur apologétique selon la mode du jour ;

ils l'adaptent aux théories en vogue. Le pragmatisme leur a fourni une occasion unique de rajeunir des arguments usés. On disait autrefois : — La religion est utile au peuple ; la religion est utile aux femmes et aux enfants ; la religion est utile à tous : elle nous console des maux de la terre, elle nous soutient dans la douleur, dans la maladie, dans la mort. On disait encore, avec Chateaubriand : la religion est belle, elle est poétique ; les cathédrales sont des poèmes de pierre dont la sublimité élève l'âme au ciel, la musique des offices est majestueuse comme les rites qu'elle exprime, le *Stabat* est touchant, le *Dies iræ* est foudroyant. — On n'osait guère exprimer ouvertement la conclusion : donc le christianisme est *vrai*. On sentait bien que les mahométans auraient pu faire des réflexions analogues sur leurs mosquées, et les bouddhistes sur leurs pagodes ; d'où il serait résulté que toutes les religions sont également vraies. Mais on concluait très pratiquement, avec Pascal : allez à la messe, la foi vous viendra. Aujourd'hui, on reprend les mêmes procédés d'apologétique, mais on les érige en « théorie de la vérité ». La prétendue « doctrine de la connaissance » apparaît ainsi comme une doctrine de la croyance religieuse.

Par malheur, là où les apologistes de notre temps croient voir un moyen de sauver la morale et la religion, Nietzsche avait vu précisément, avec bien plus de vraisemblance, le sûr moyen de les détruire. Empiriste, sceptique, individualiste, admirateur et émule des sophistes, Nietzsche avait tout ce qu'il faut pour être pragmatiste ; il le fut, mais, au lieu des *Variétés de l'expérience religieuse*, il écrivit l'*Antéchrist*. Au contraire, par delà l'Océan, les pragmatistes vont au temple. Chré-

tiens de bonne foi et de noble cœur, mais peu conséquents, ils commencent par renier le « Verbe » et par fermer les yeux à cette lumière intelligible « qui éclaire tout homme venant en ce monde ».

Selon le pragmatisme, en effet, une assertion vraie n'étant qu'une assertion pratique, « une méthode d'action qui tient ses promesses », ce n'est pas une condition particulière aux idées religieuses, et qui puisse être invoquée contre elles, que de prouver leur valeur objective par leur efficacité. « La religion est sur le même pied que la science. »

Nous retrouvons là, semble-t-il, le paralogisme psychologique tiré de l'efficacité des idées. Il repose toujours sur la même confusion. Les idées scientifiques prouvent leur valeur par leur efficacité en ce sens qu'elles nous permettent de *vérifier* la concordance de nos conceptions et prévisions avec nos sensations, venues des choses réelles. La pierre de touche est donc en dehors de nous, de notre volonté, de notre désir, de notre sensation même en tant qu'ayant telle qualité *sui generis*. Au contraire, quand il s'agit des idées religieuses, l'objet est par essence invérifiable ; les conséquences de ces idées *en nous* et leur efficacité sur notre disposition intérieure, si heureuses soient-elles, ne sont donc plus une preuve de la vérité objective de leur *contenu*. Dire que la science est sur le même pied que la religion, c'est identifier purement et simplement le subjectif et l'objectif, sans méthode, sans distinction des divers points de vue, sans autre argument que ce mot vague d'efficacité. La science, ajoute-t-on, nous donne le télégraphe, le téléphone, les machines à vapeur, les aéroplanes ; la religion nous donne la

paix du cœur, le courage, l'espérance ; donc science et religion, étant de même efficace, sont de même certitude; bien plus, elles constituent toutes deux, au même titre, des *expériences*. L'expérience du sauvage, qui trouve dans ses fétiches l'espoir de vaincre et la force de combattre, est sur le même plan que l'expérience de l'astronome, qui contrôle l'efficacité de ses calculs par la perception du phénomène annoncé. Les sacrifices d'enfants à Moloch donnaient aux Carthaginois une confiance et un courage indomptable, gage de la victoire ; aujourd'hui, l'islamisme a une puissance prodigieuse sur ses sectateurs : le *fatum mahumetanum* leur donne une fermeté à toute épreuve, une haute résignation devant la mort; les miracles de Mahomet transportent leurs âmes; le paradis de Mahomet, avec ses houris, exalte leurs espérances. En conclure que Moloch, que Mahomet, ses miracles, son idée du destin et tout le reste ont une valeur objective, c'est identifier deux genres d'efficacité tout contraires; l'une qui s'exerce sur des objets donnés, l'autre qui ne s'exerce que sur nous-mêmes et ne prouve absolument rien en dehors. Les idées religieuses les plus fausses sont efficaces, et le sont même parfois d'autant plus qu'elles sont plus fausses, à la portée du vulgaire.

Les pragmatistes nous répondront par un argument *ad hominem* : — N'avez-vous pas vous-même admis avant nous que l'efficacité de l'idée de liberté peut prouver, en une certaine mesure, la valeur de cette idée? — Sans doute, mais il faut s'entendre. Si l'idée de ma liberté possible me confère un commencement de liberté réelle, c'est qu'elle ne porte pas sur un objet étranger à moi, mais bien sur moi-même et sur ma puissance par rapport à mes pas-

sions. L'idée de ma puissance personnelle et de ma maîtrise enveloppe ainsi, à un degré plus ou moins grand selon qu'elle est plus ou moins intense, une réelle puissance et une réelle maîtrise. Elle se *vérifie* elle-même par son action immanente ; elle se montre possible et réelle en agissant ; et comme son objet n'est pas différent d'elle-même, elle est une puissance en acte, une libération en voie de s'effectuer. Mais, dès qu'on sort de l'idée même et de son effet immédiat sur la conscience, il faut compter avec les choses du dehors et même avec les habitudes du dedans ; l'idée que je puis sauter jusqu'à la lune ne me donnera nullement le pouvoir d'accomplir ce prodige. Le pragmatisme, lui, ne fait aucune distinction entre ce qui dépend naturellement de l'idée et ce qui n'en dépend pas ; il fait dériver de nous la vérité des choses. Telle une horloge qui prétendrait marquer l'heure vraie sans se régler sur la rotation de la terre.

Pareillement, l'idée de ma responsabilité tend à me rendre responsable et à m'enlever aux fatalités de la passion ; l'idée du bien suprême, du bien persuasif, tend à prendre vie en moi. L'idée même de Dieu, qu'il existe ou non, tend à faire exister dans ma conscience et dans le monde quelque chose de divin. Mais de là à présenter cette idée comme vérifiée dans son objet, alors qu'elle n'est constatée que dans ses effets en moi, c'est compromettre les meilleures causes par une argumentation à la Gorgias.

Comme la foi est quelque peu suspecte aux philosophes, les pragmatistes ont imaginé de lui donner le nom de son contraire même : l'expérience. On l'appelle expérience *religieuse*, expérience *mystique*. En ces heureux pays que les mers séparent de la

vieille Europe, il n'y a que de l'*expérience*, des *faits*, de la *pratique* et de la *pragmatique*. Donnons-en un exemple. Dans un article sur l'*Humanisme cosmique*, publié en février 1909 par le *Journal of Philosophy, Psychology and scientific methods* (je dis *scientific*), on nous apprend que le fond de l'existence cosmique est « la fonction sans contenu d'une impulsion universelle ». Et ce n'est pas là, selon l'auteur, une simple supposition; c'est un résultat de l'expérience. En effet, « la caractéristique persistante de la pure expérience mystique est son absence d'espace, de temps et de causalité, *spacelessness, timelessness, causelessness* ». Or, depuis quelques années, « l'auteur de ces pages a *expérimenté* dans cette région mystique (*has experimented in this mystic region*); mais il a été incapable de déterminer, par exemple, dans l'*expérience* du temps comme infini, une qualité quelconque qui le distingue de l'espace comme infini. L'expérience, dans les deux cas, est une expérience de parfaite *fluence* sans contenu idéationnel. » On reconnaît ici, comme en une sorte d'image altérée, l'intuition du devenir pur, qui a été présentée par un profond philosophe français comme la première des données immédiates de l'expérience ; seulement, dans l'expérience américaine, la durée pure a elle-même disparu comme durée, et elle se fond avec l'espace, avec cet espace dont d'autres voulaient la purifier. C'est là, nous dit-on, « la parfaite fluence de l'universelle et éternelle qualité dans l'expérience de l'espace et du temps, *the perfect fluency of the universal and eternal quality in the experience of space and time* ». — Après cette expérience, bien plus, après cette expérimentation (*experimented*), qui pourrait encore douter ?

Ordinairement, au lieu de se perdre en ces spéculations dites expérimentales, la théologie du pragmatisme est plus terre à terre. Si je dis : « Dieu est bon », il ne s'agit pas, selon le nouveau système, d'examiner la valeur intrinsèque des idées de Dieu et de bonté, ainsi que le rapport logique entre ces idées ; il s'agit de savoir si l'affirmation que « Dieu est bon » est utile. « Autre que cette signification pratique, les mots Dieu, franc arbitre, dessein, n'*en ont aucune.* » Un être parfait et éternel, infiniment puissant, intelligent et bon, existe « parce que j'ai besoin de son existence », et c'est ce besoin qui lui confère la vérité. — Pourtant, remarquerons-nous, Dieu ne peut m'être utile qu'en raison de la nature et des attributs que je lui prête par ma pensée ; or, pour déterminer cette nature et ces attributs, pour examiner s'ils ont un sens, et quel sens, je ne puis plus employer la méthode des causes finales ; je dois donc revenir à l'analyse désintéressée des principes et des conséquences. Le pragmatisme, lui, veut substituer aux définitions d'idées des définitions tirées des effets pratiques pour l'homme. Par malheur, cette méthode *détruit* ce qu'elle veut établir : si Dieu n'est défini que par l'utilité, même morale, qu'aurait son existence, pour nous, l'idée de Dieu est du même coup ruinée. C'est là, *propter relligionem, relligionis perdere causas.*

L'éminent pragmatiste auquel nous faisons allusion se montrait jadis conséquent avec sa doctrine quand il disait que les idées de matière et de Dieu sont *équivalentes* si on les suppose produisant les mêmes effets utiles et agréables pour nous. Un « bienfaiteur automatique » vaudra un bienfaiteur conscient et volontaire, s'il nous procure les mêmes utilités. Une mère automate qui donnerait le sein à

un enfant, vaudrait une mère ayant un cœur. Dieu devient ainsi l'équivalent de ces distributeurs mécaniques qu'on trouve dans les gares : vous tirez l'anneau et vous recevez une friandise ; qu'elle vous soit donnée par une main vivante ou par un ressort, qu'importe, pourvu que vous l'avaliez? Pourtant, l'auteur de cette théologie nouvelle a senti plus tard que cette façon de recommander l'idée de Dieu « ne marcherait pas », ne « réussirait pas », *would not work*. Pourquoi ? Parce que notre égoïsme aspire à la sympathie d'autrui, à l'amour et à l'admiration ; il faut donc, pour satisfaire cet égoïsme, que nous concevions Dieu comme sympathisant avec nous[1]. — Cette correction, apportée à un utilitarisme d'abord un peu simpliste, n'est-elle point encore elle-même un utilitarisme à peine plus raffiné ?[2] Sous couleur de religion, n'avons-nous point ici l'effondrement de toute religion ? Les croyants avaient jusqu'ici conçu Dieu (qu'on admette ou qu'on rejette son existence) comme un idéal de parfaite bonté et de parfaite intelligence, idéal ayant sa valeur en soi et indépendamment de nos intérêts propres, même moraux ; et cet idéal subsiste comme tel, par sa vertu, au plus haut de notre pensée, alors même que nous ignorons s'il est réel au dehors de nous. Aux yeux d'un Platon, Dieu était le Bien en soi et pour soi ; aux yeux d'un Aristote, il était la Pensée de la Pensée, objet d'une contemplation et d'un amour dépourvus de tout

1. William James, *Philosophical Review*, janvier 1908.

2. Ces questions nous ramènent aux jours lointains où, dans notre conclusion de la *Philosophie de Platon*, nous réfutions simultanément le pur intellectualisme et le pur mécanisme, en faisant voir que le fond de l'amour est la volonté et que l'objet de l'amour est aussi la volonté. — Nous ne pourrions pas, disions-nous, aimer un automate qui nous donnerait toutes les marques apparentes de l'amour. — Mais pourquoi ? c'est que l'automate, si *utile* qu'il fût, *n'aimerait* pas. Le pragmatisme a changé tout cela.

retour ; aux yeux des Chrétiens, il était la bonté souveraine et souverainement aimante, qu'on doit aimer pour elle seule, par un élan désintéressé du cœur. En Amérique, l'idée de Dieu va-t-elle donc devenir un moyen de commodité, un « équipement » de l'esprit (*equipment*), une valeur de « caisse » *cash-value*, un objet bon à mettre dans le « stock » de nos provisions pour la traversée de la vie et surtout de la mort, un distributeur d'espoirs consolants qui soutiennent notre égoïsme ? Peu importe qu'il soit, en son fond, l'Esprit absolu et parfait, ou je ne sais quelle substance aveugle et sourde, ou je ne sais quel devenir fluent, sans entrailles comme la matière. Dieu n'*est* pas, a dit un autre pragmatiste : il *sert ; God is not, he is used*. Penser, aimer Dieu, ce n'est plus faire effort vers quelque réalité qui nous dépasse et dépasse l'univers ; ce n'est plus, tout au moins, concevoir et vouloir un suprême idéal, à la réalisation duquel nous travaillons parce qu'il est bon et beau, un idéal que nous commençons à réaliser par notre conception même et notre vouloir ; non, penser et aimer, c'est chercher son utilité. Tel est le nouvel évangile que certains pragmatistes d'Amérique apportent à l'humanité. La prière de Thérèse d'Avila avait beau être étrange et paradoxale : — O Dieu, que je souffre éternellement, pourvu que je vous aime dans votre perfection et dans votre infinitude ! — du moins cette prière était-elle plus généreuse que celle des pragmatistes : — O Dieu, existez ou n'existez pas, cela m'est égal, pourvu que, en ce qui me concerne, tout *marche bien*.

Un jour, dans la gare de Nice, j'attendais avec impatience un train en retard de trois quarts d'heure, qui devait me ramener à Menton. Au moment où le train entrait en gare, une dame qui s'était elle-même

attardée arriva avec sa fille, se précipita dans un wagon et s'écria : — « Tu vois, nous pourrons partir sans avoir l'ennui d'attendre ; *Dieu nous aime!* » N'y avait-il pas quelque chose de touchant à la fois et de risible dans cette persuasion que, pour permettre à cette femme de partir, « le bon Dieu », avait retardé le train de trois quarts d'heure aux dépens de tous les autres voyageurs, y compris moi-même, indigne philosophe? Selon les pragmatistes, cette intervention miraculeuse de Dieu en faveur d'une femme était *vraie* dans la mesure où cette femme avait un intérêt religieux à l'admettre et une expérience religieuse de ses effets. « En fin de compte, dit le chef du pragmatisme, c'est notre foi et non notre logique qui décide de telles questions, et je dénie le droit de toute prétendue logique à dire *veto* à ma propre foi. » Pourtant, le pauvre malade qui, renfermé dans un asile d'aliénés, s'obstine à se croire Dieu le Père, a une foi aussi vive et aussi dédaigneuse de la logique que celle des pragmatistes eux-mêmes : cette foi le change-t-elle en Dieu et lui donne-t-elle l'expérience de la divinité?

Les pragmatistes, nous l'avons vu, sont des créateurs de vérité : ils la font « *être* », ils la font « *devenir* », ils la font « *arriver* ». De là au fanatisme, dans un pays autre que la libre et généreuse Amérique, il n'y aurait qu'un pas. Torquemada faisait la vérité des bûchers en y croyant : sa religion devenait vraie et expérimentale en réussissant à exterminer les hérétiques, qui, de leur côté, créaient une vérité opposée en mourant pour elle. Il suffit donc de se faire tuer ou, ce qui est plus « commode », de tuer les autres, pour conférer la vérité à ses visions. Plus profondément reli-

gieux était Paul de Tarse quand il disait : — « Nous ne pouvons rien *contre* la vérité, mais seulement *pour* elle. »

Concluons que le pragmatisme méconnaît la nature de la religion et de la morale comme il méconnaît celle de la science et de la philosophie. Il réduit la science à une connaissance utilitaire en vue de nos besoins pratiques ; or, ainsi dépouillée de son désintéressement, découronnée de son diadème d'idées, la science peut bien encore vivre à moitié, se faire « technique » et « industrie » ; mais, à vrai dire, elle est frappée au cœur. La philosophie, elle, ne peut plus du tout vivre. Elle est désintéressée ou elle n'est pas. Elle se demande ce que la réalité *est* et ce qu'elle *devrait être ;* elle essaie de se représenter le fond du réel et de l'idéal indépendamment de nos besoins, même moraux, de nos désirs, de nos volontés. Jusqu'à quel point pouvons-nous, avec notre intelligence et notre âme tout entière, saisir le réel et entrevoir l'idéal ? *That is the question.* Mais, que la réalité nous soit amie ou ennemie, consolante ou triste, que l'idéal universel soit dans le sens de nos intérêts propres ou à l'opposé de ces intérêts, peu importe au philosophe : il veut, s'il est possible, voir, pour voir, par pur amour de la vérité :

> Le vrai, je sais, fait souffrir,
> Voir, c'est peut-être mourir ;
> Qu'importe ? ô mon œil, regarde ! [1]

La connaissance du réel, surtout celle de l'idéal, ne restera sans doute pas inactive ; et elle tendra à se traduire en actions ; mais c'est là un effet dérivé.

1. Guyau, Vers *d'un philosophe.*

Le réel doit être d'abord contemplé en face comme réel, non comme utile ou nuisible à l'homme ; l'idéal même doit être contemplé en face comme *devant être*, fût-ce à nos dépens, fût-ce au prix de notre vie personnelle, bien plus, de notre vie à venir. Un idéal absolument désintéressé, voilà ce que le philosophe cherche à entrevoir comme devant sortir du réel lui-même et devant imprimer au réel son progrès. La morale ne viendra que plus tard, conséquence et application de la philosophie, en même temps que de la psychologie et de la sociologie. Après avoir dit : « Voilà ce qui est, et voilà ce qui doit être », l'homme dira : « je dois, pour ma part, le faire être » ; mais l'acte moral lui-même sera suspendu à l'acte philosophique par excellence, à l'acte de complète abnégation intellectuelle et sensible. La conception pragmatiste de la morale est aussi peu haute que son idée de la philosophie. Non seulement elle supprime l'acte moral, mais elle supprime aussi les objets de la moralité. Si tous nos concepts ne sont que conventions, artifices, ou même ne sont que des mots, pourquoi aurions-nous plus de devoirs envers l'*homme* qu'envers la *vipère* ? Si les *identités* et les *similitudes* n'ont pas du fondement réel et sont toutes conceptuelles, pourquoi me commanderiez-vous d'aimer mes *semblables*, et de les aimer *comme* moi-même ? Si la « quantité » et l' « intensité » sont également *conceptuelles*, pourquoi me commanderiez-vous d'aimer Dieu *plus* que tout le reste, d'un amour plus *grand* et plus *intense* ? Votre néo-scepticisme masqué veut en vain sauver la religion en abaissant devant elle la philosophie, la science, la morale même ; à vrai dire, il extirpe la religion en sa racine, qui est la pure adoration de la suprême réalité et du suprême idéal

sans la moindre considération de notre humanité. L'acte religieux est le même en son fond que l'acte philosophique et moral ; c'est pourquoi nous avons le droit de conclure que le pragmatisme est la négation même de la religion tout comme il est celle de la philosophie.

CHAPITRE V

L'INTUITIONNISME

I

QU'EST-CE QUE L'INTUITION ET EXISTE-T-ELLE ?

L'histoire entière de la philosophie nous montre que les attaques dirigées contre l'intelligence et sa valeur cognitive, en favorisant chez les uns le scepticisme, ont toujours provoqué chez les autres une réaction en faveur de l'intuitionnisme et même du mysticisme. Nous en avons déjà vu un premier exemple dans le pragmatisme américain. Le retour de certains métaphysiciens français à la philosophie de l'intuition et du sentiment en est un autre exemple. La métaphysique intuitive de notre époque est, pour ainsi dire, au sommet de la vague anti-intellectualiste, en attendant qu'une nouvelle vague intellectualiste monte encore plus haut. De plus, par la subtilité de ses attaques contre l'intelligence, contre les grandes philosophies antiques ou modernes qui attribuèrent à la pensée une part essentielle dans la « spiritualité », qui ainsi prolongèrent la tradition du platonisme et du christianisme, la métaphysique du « sentiment immédiat » provoque une attitude de défense légitime en faveur de l'intelligence et de sa valeur. De là, pour nous, la nécessité de soumettre à une critique minutieuse les philosophes mêmes pour lesquels

nous avons le plus d'estime et de sympathie : *Amicus Anti-Plato, sed magis amica veritas.*

L'antithèse entre l'intuition et la pensée discursive ou conceptuelle est déjà manifeste chez Platon : la νόησις est la pensée purifiée de toute sensation, qui saisit le fond même du réel en son unité, l'absolu et le « suffisant », c'est-à-dire le « bien » ou le parfait. La διάνοια est la connaissance par concepts, hypothèses et déductions, comme dans les mathématiques et même dans la physique. La dialectique, enfin, est la méthode par laquelle la philosophie s'élève de la pensée conceptuelle à la pensée intuitive. Celle-ci saisit l'être *un* au delà de la multiplicité des *essences* ou *idées*, c'est-à-dire des formes définies et délimitées que prennent à la fois l'être et la pensée, mais qui n'épuisent ni l'être ni la pensée, identifiées dans l'unité profonde du Bien.

La même distinction de la pensée intuitive et de la pensée discursive subsiste chez Aristote. Pour lui, la pensée suprême et intuitive est toute *acte* et n'a besoin d'aucun autre objet qu'elle-même, car l'acte par lequel elle existe et l'acte par lequel elle pense ne font qu'un. La pensée est la pensée de la pensée, et elle est en même temps l'actualisation du réel. Tous les concepts, plus ou moins abstraits et partiels, demeurent inférieurs à cette possession immédiate et complète de l'être par la pensée, qui est l'acte pur.

Pour Platon comme pour Aristote, le bien et l'acte pur enveloppent la vie, mais non pas la vie mobile et inquiète de la *génération*, du *devenir*, du *mouvement*. Agir, à leurs yeux, n'est pas nécessairement mouvoir, ni même changer et devenir ; ils conçoivent une action sans obstacles, qui, en

conséquence, atteint du premier coup son but sans aucun intermédiaire : elle trouve ce but en elle-même, au-dessus de l'espace, de la durée et du mouvement. Un tel but n'est pas pour cela, à leurs yeux, une immobilité comme celle d'une pierre, pas plus qu'il n'est une mobilité comme celle d'un fleuve. Les concepts de repos matériel et de mobilité matérielle, le concept même de *vie* végétative ou animale, enfin le concept d'*intelligence* discursive et ratiocinnante, tout cela leur semble inférieur et inadéquat à cette *activité* suprême, à cette *vie* suprême, à cette *pensée* suprême qui est pour eux la divinité. Comme ils placent dans la divinité la source de notre être même et de notre pensée, ils nous attribuent l'intuition profonde du divin, identique dans le fond à l'intuition que le divin a de soi, ou plutôt à la conscience qu'il a de soi en nous et que nous avons de nous en lui.

Toute la grande philosophie de l'antiquité et du moyen âge vécut de cette conception. Les théologiens y reconnurent le principe : *In illo vivimus, movemur et sumus*. « Voir, c'est avoir, » c'est tenir l'être, dit Thomas d'Aquin, en se souvenant d'Aristote et de Platon : *videre est habere*. Mais l'Ange de l'Ecole ne voulait pas parler de la vue sensitive ; il voulait, comme Aristote lui-même, désigner l'acte pur de la pensée, qui ne possède son objet que parce qu'elle le voit et ne le voit que parce qu'elle le possède. L'intuition divine était, pour Thomas d'Aquin, créatrice en même temps que contemplatrice. Quant à l'homme, il ne lui attribuait la vision intuitive que dans un monde supérieur, celui de la *vie éternelle*. Les mystiques, eux, soutinrent toujours que, dès cette vie, ils voyaient Dieu en eux-

mêmes, tout au moins qu'ils y voyaient une existence pure et dégagée de rapports avec le temps, l'espace et le devenir. Bien plus, les mystiques ont toujours, comme Plotin, placé dans cette intuition la *liberté* et, dans la liberté même, un pouvoir *créateur*, d'où notre vie intérieure sort sans cesse nouvelle et transformée.

Le recours à l'intuition a reparu bien des fois dans les temps modernes. Rappelons seulement Schelling, qui l'a décrite en termes particulièrement remarquables : « L'intuition, dit-il, est une connaissance dont l'objet n'est pas *indépendant* de la connaissance même, donc une *connaissance qui en même temps produit son objet ;* une intuition qui est production *libre* et dans laquelle ce qui produit et ce qui est produit sont identiques[1]. » Selon Schelling, « nous possédons un pouvoir mystérieux et extraordinaire de nous retirer des modifications du temps dans notre moi le plus intime, dépouillé de tout ce qui lui vient du dehors, et là, d'avoir en nous l'intuition de l'*éternité* sous la forme de ce *qui ne change pas.* » Cette intuition, analogue au nirvâna des bouddhistes comme à l'extase de Plotin et des mystiques, est, pour Schelling, « l'expérience la plus intime et la plus propre à nous-même[2]. »

Cette théorie de l'intuition intellectuelle n'allait pas sans de grandes difficultés. L'intuition, dit Schelling est une connaissance absolument *libre*, « *précisément parce que* toute autre connaissance *n'est pas libre* ». Schelling suppose ainsi donné ce qui est en question : l'intuition même ; de la *nécessité* inhérente à toute connaissance, il conclut à la

1. *Système de l'idéalisme transcendantal*, *Werke*, III, p. 369.

2. *Werke*. I, p. 316 et suivantes.

réalité d'une connaissance *libre* qui différerait de toutes les autres, « connaissance à laquelle ne conduisent ni preuves, ni raisonnements, ni concept en général. » Mais l'intuition intellectuelle existe-t-elle en nous? C'est là la question, que Schelling suppose résolue. Il apporte pour seule raison que la connaissance d'objets donnés dépend de ces objets et que, par conséquent, une connaissance supérieure doit être libre ; mais qui nous dit qu'il existe de fait en nous une *connaissance* de ce genre et que, dans cette connaissance, nous produisons librement l'objet même de notre connaissance, comme si nous étions Dieu? Ce beau rêve d'intuition divine identique à la création des choses, Kant le rejeta. Après lui, les romantiques le reprirent, chacun à sa manière, mais sans parvenir à le changer en expression de la réalité psychologique.

C'est à Jacobi et à Schelling que je rattache l'intuitionnisme contemporain. Disciple de Schelling, Ravaisson admit l'intuition de la vie éternelle. D'autres, plus récents, rejetant la notion de l'éternité comme identique à celle d'immobilité et de mort, crurent saisir en eux par intuition ce qui change sans cesse, le devenir pur d'Héraclite et de Hegel, la durée pure, opposée à l'immobile éternité. Au lieu de dire avec Spinoza : *Sentimus, experimur nos esse æternos*, ils disent : *Sentimus, experimur nos transire*. Ils substituent à la réflexion et à l'analyse le sens profond de cette vie mobile dans le temps ; ils substituent au raisonnement par induction et par analogie la « sympathie » et l' « instinct » divinateur. La méthode qu'ils proposent a pour point de départ l'impression du vécu, comme tel, avec la nuance *qualitative* qui le caractérise. Cette impression du vécu, — c'est-à-dire d'*états* réels ou de *changements*

réels —, est représentée par eux comme l'intuition du *Réel* même, du Réel ultime et absolu. De même que Nietzsche, l'intuitionnisme contemporain, tout en croyant s'éloigner de Kant, ne fait que pousser aux extrêmes limites le *formalisme* kantien dans l'ordre de l'intelligence, il ne voit au sein de la pensée que des formes ; puis il ajoute, avec Spencer, Darwin, Guyau, Nietzsche et les pragmatistes, que ces formes sont celles de l'*action* des êtres *vivants* sur le *monde extérieur*. Mais, contrairement à Spencer et à Nietzsche, derrière les *formes* et concepts de la pensée, l'intuitionnisme s'efforce de retrouver les intuitions supra-sensibles et supra-intellectuelles que Kant avait niées, notamment l'intuition de la vie, de la spiritualité, de la liberté créatrice, identifiées avec le sentiment de la durée et du devenir. Selon ce système, la science ne procède que par concepts formés en vue de la pratique, la science est pragmatiste et utilitaire ; mais la philosophie, au contraire, procède par des intuitions qui nous révèlent le fond même de l'être et des êtres ; elle nous donne un contact supra-intellectuel avec la réalité absolue, une sorte de connaissance parfaite où la connaissance et la production coïncident. C'est donc toujours l'intuition de Platon, de Plotin et de Schelling, mais descendue du monde de l'intelligence dans celui de la vie temporelle et changeante, dans ce *vouloir-vivre*, au-dessus duquel Schopenhauer lui-même s'était élevé en admettant une Volonté pure, supérieure à la vie.

Selon nous, en redescendant ainsi de l'éternité dans la durée, l'intuitionnisme perd toute signification et toute raison d'être. Aussi aurons-nous beau considérer le nouvel intuitionnisme sous ses

divers aspects possibles, nous verrons que son objet le fuit toujours.

La première acception qu'on peut donner à l'intuition, c'est d'y voir ce « sens de la vie » sur lequel Guyau avait déjà tant insisté en ses divers ouvrages, principalement dans sa *Genèse de l'idée de temps* et dans son *Esquisse d'une morale*. Nous-même, dans la *Liberté et le Déterminisme*, nous avions opposé le « sens de la vie intérieure » au mécanisme extérieur, terme de l'analyse ; nous avions montré tout au long l'insuffisance du mécanisme et nous l'avions déclaré inadéquat au déterminisme proprement dit, qui régit le devenir et non pas seulement le *devenu*, le changeant ou le mouvant, non pas seulement le *changé* ou le *mû*. Dans notre livre sur les *Systèmes de morale contemporains*, nous avions critiqué l'intelligence sous sa forme analytique et exclusivement scientifique ; nous avions fait voir qu'elle se borne proprement à « démonter » un mécanisme ; que, « même quand elle opère sur des choses réelles, elle n'en considère encore que les caractères abstraits, les lignes, les contours, dehors de la réalité » ; qu'elle est « réduite à suivre la *trace* des mouvements, à glisser le long des rouages d'un mécanisme » ; que « la connaissance *objective*, au lieu de *poser* son *objet*, le décompose par l'analyse, conséquemment le détruit et le *nie* ;... qu'elle est une réduction des choses en leurs éléments, donc une destruction » ; que, quand il s'agit du moi, se chercher soi-même par la science objective, « c'est se fuir », c'est « se ramener à un ensemble de phénomènes nécessaires et objectifs où on ne se voit plus, où on n'aperçoit plus d'existence ni d'unité durable, si bien qu'en cherchant à saisir son être par la pensée, on voit son *moi* se perdre dans le tout et dans le méca-

nisme universel » ; que, « sous la science et l'intelligence objective, » sous la vérité et l'intelligibilité, « il y a *sentiment de la vie*[1] ».

Cependant, nous avons toujours soutenu, contre Guyau lui-même, que le sens de la vie ne saurait suffire au philosophe, parce que ce sens est chose ambiguë et complexe, qui, à l'analyse, se résout en *conscience* d'une part, et, de l'autre, en *cœnesthésie* ou sens général du *corps*. *Je me sens vivre* signifie : j'ai *conscience* de *sentir* et d'*agir* en lutte ou en concert avec un *corps* dont je reçois des sensations. La *conscience* est donc psychologiquement et logiquement *antérieure* au sens de la vie, la vie elle-même n'étant qu'une forme de la volonté de conscience. Ramener l'intuition au sens de la vie nous paraît d'ailleurs une inconséquence de la part des intuitionnistes. En effet, telle qu'elle nous est donnée dans l'expérience, la vie implique l'existence *corporelle* dans l'*espace* ; or le but des récents intuitionnistes est, par l'intuition pure, de se retirer en eux-mêmes au delà de l'espace, au delà même du temps conçu comme succession uniforme. Mais, dans cette retraite nirvânienne, si jamais on y peut parvenir, on ne se sentira plus *vivre*.

Ajoutons qu'en dormant, en rêvant, nous avons toujours le sentiment de la vie, parfois même d'une façon intense ; que nous apprend alors, si vif soit-il, ce sens de la vie sur la nature des choses et sur notre propre nature ? Rien. La *déraison* du rêve est la seule chose qui l'empêche d'avoir une valeur *intellectuelle* et *rationnelle*, donc *réelle* ; si l'on ne considérait que les intuitions, le rêve pourrait rivaliser avec la veille. De plus, Descartes demandera si les intuitions vitales de la veille sont elles-mêmes

1. *Critique des Systèmes de morale contemporains* (1883), p. 301 et 302.

exemptes de tout songe. Le sens de la vie ne nous parait donc nullement avoir une valeur supérieure à la conscience de la pensée, car il se réduit à une masse de sensations fondues ensemble, ainsi que de réactions appétitives et motrices également fondues en un tout.

Au « sens de la vie » l'intuitionnisme substitue parfois le sens de la *mobilité*, qui semble moins physiologique. M. William James a décrit dans sa *Psychologie* le courant continu de conscience, *stream of concionsness*, objet de l'intuition interne. Mais M. James, lui, n'y voit, et avec raison, que le simple « flux des sensations ». Les souvenirs ne sont pour lui que des sensations persistantes ; les efforts moteurs ne sont encore, selon M. James, que des « *sensations* afférentes » venues de toutes les parties de notre corps. Ecoulement de sensations, voilà donc tout pour M. James, du moins dans sa *Psychologie ;* il rejette jusqu'à cette intuition de l'effort moteur que croyait avoir Maine de Biran. D'autres intuitionnistes, plus *intérieurs* que M. James, quoique autrement que Maine de Biran, ne veulent pas que notre devenir intime, notre vie dans la durée soit un simple torrent de perceptions, de souvenirs, d'habitudes motrices ou de prétendus efforts moteurs. C'est, à leurs yeux, quelque chose de plus reculé et qui pourtant coule aussi sans cesse, comme l'eau du fleuve sous la glace. Qu'est-ce donc? Une succession d'états de conscience qui « se continuent l'un dans l'autre ». Mais quels états ? On les compare au déroulement d'un rouleau, à l'enroulement d'un fil sur une pelote, à un spectre aux mille nuances, à un élastique infiniment petit, contracté en un point mathématique et qu'on tire ensuite en ligne continue. Ces riches

images ont pour but de remplacer les concepts abstraits de la pensée, qui seraient, dit-on, plus loin du réel. Mais, à dire vrai, sommes-nous beaucoup plus avancés? L'intuition s'échappe aussi bien devant l'*imagination* qui la voudrait saisir que devant la *pensée*. La mobilité, d'ailleurs, si elle n'est que mobilité, est-elle saisissable à une intuition quelconque? L'hirondelle qui fend l'air se sent fuir dans l'espace et dans le temps, mais elle se sent aussi toujours la même. Si notre vie intime n'était autre chose, sur tous les points, qu'une fuite à tire d'aile, elle serait trop pauvre en existence vraie pour se voir exister : elle échapperait à la conscience même, dont l'aperception a besoin d'unité.

Au reste, le sentiment de la mobilité interne, tout comme celui du mouvement externe, n'est qu'un ensemble : 1° d'innombrables impressions répondant aux perpétuels changements de notre organisme ; 2° d'innombrables réactions corrélatives à ces changements. Quand on tombe dans le vide, en chute prétendue *libre*, on éprouve un amas de sensations *sui generis*, provoquées par un amas de mouvements réflexes dans tout le corps, et il en résulte une sensation complexe, aussi facile à discerner que celle d'une couleur rouge ou d'un son de clairon : c'est la sensation de chute. Appeler intuitions tous ces modes originaux de sentir ou de réagir, c'est chose loisible ; mais une vraie intuition suppose qu'on *voit* quelque être réel par *dedans* ; or, une impression spécifique ne nous fait rien pénétrer, même en nous ; elle enveloppe simplement, ni plus ni moins que tout ce qui se passe en nous, le perpétuel sentiment de l'*actualité*, de la *réalité*, de l'*existence*.

D'autre part, rien de moins « simple » et de moins

réellement « immédiat » que ces ensembles originaux d'impressions intimement mêlées, qui s'organisent d'abord dans l'inconscience et n'arrivent à la conscience que par leur masse ou leur fusion. Les intuitionnistes admettent eux-mêmes de l'inconscient et il n'est pas supposable qu'ils placent jusque dans l'inconscience des intuitions, car celles-ci seraient alors une manière de *ne pas voir*, non de *voir* ; mais ce qui dépasse le seuil de la conscience pour se révéler en un *changement qualitatif* de nuance n'est qu'un résultat ultime, aussi complexe que le timbre d'une voix, ce concert d'innombrables sons qui nous paraît simple. Donc, au-dessous de la conscience, pas d'intuition ; au-dessus, des sensations mobiles composées et dérivées qui ne constituent pas davantage une intuition du fond absolu des choses ou de notre *moi*.

L'intuition, prenant un troisième sens, aura-t-elle pour véritable objet « l'hétérogénéité pure » ? — Cette hétérogénéité nous semble aussi impossible que la mobilité pure. Qu'est-ce, d'abord, qu'on entendra par hétérogénéité ? Ce ne peut être qu'une différenciation telle qu'il y ait toujours diversité et distinction. Mais posez seule la différence, sans aucune ressemblance, et vous vous abîmerez dans une suite d'états disparates, sans aucun lien entre eux. Ce sera un cauchemar de dissemblances tellement dissemblables qu'il n'y aura plus aucune unité de conscience capable d'appréhender l'existence changée en folie. Il faut donc joindre les ressemblances aux différences, l'homogénéité à l'hétérogénéité, puis passer par degrés de l'une à l'autre. L'hétérogénéité pure est un rêve, et peut-être un mauvais rêve. Ce n'est pas même un rêve ; c'est une impossible vicissitude de créations

et d'annihilations qui feraient de chaque moment un commencement absolu et absolument hétérogène ; ce commencement finirait au point même où il naîtrait pour laisser place à un autre commencement non moins hétérogène, celui-ci à un autre, *ad infinitum*. Ce serait alors, et alors seulement, l'hétérogénéité pure. Mais comment y reconnaître la vie mentale, qui, puisqu'on la déclare « faite de souvenirs », est faite aussi de ressemblances et de *reconnaissances*, donc d'une certaine homogénéité entre des états ou actes successifs ? C'est précisément pour cela qu'aucun de ces états n'est étranger à l'autre et qu'une *même* pensée, plus ou moins implicite ou explicite, les embrasse en son unité : *cogito*.

Est-ce à dire que, avec l'homogène, nous introduisions mal à propos « l'étendue dans la durée », le matériel dans la vie spirituelle ? Pas le moins du monde. On n'a pas démontré, selon nous, que toute homogénéité soit spatiale et uniquement spatiale. Identité et ressemblance ne sont pas nécessairement identité ou similitude de deux figures dans l'espace, de deux lignes dans l'espace, de deux points dans l'espace. D'ailleurs, l'espace n'est pas plus lui-même homogénéité pure que la conscience n'est hétérogénéité pure. S'il n'y avait aucune distinction possible dans l'espace, si l'identité y régnait jalouse, sans le moindre élément de diversité, l'espace n'aurait pas de dimensions, ni, exactement, trois dimensions ; il n'aurait pas, par rapport à nous, un haut et un bas, une droite et une gauche ; il n'offrirait pas de directions ; il ne présenterait pas de déterminations capables de fonder une géométrie, même « conventionnelle ». L'homogénéité pure est, elle aussi, un rêve métaphysique et un rêve de néant ; toute réalité est à

la fois homogène et hétérogène. L'intuition de l'hétérogénéité ne nous paraît donc pas plus dévoiler le réel que ne le dévoilait l'intuition de la vie ou celle de la mobilité. On aura beau répéter avec le psalmiste : l'homme passe comme la fleur, comme le flot, comme le vent, comme le nuage ; oui, l'homme « passe », mais sans passer tout entier ; et il passe par des états partiellement semblables, quoique divers ; voilà tout ce qu'on peut retirer des descriptions psychologiques, si délicates soient-elles, du « courant de la conscience ».

Lorsque les nouveaux intuitionnistes veulent définir leur *intuition* d'une manière moins sensorielle que par le sens de la vie mobile et hétérogène, ils nous présentent en réalité, sous le nom d'intuition immédiate, une *réflexion* sur soi, ou, pour revenir aux métaphores, une « torsion de la conscience sur soi » ; et ils substituent ainsi la méthode réflexive à la « méthode intuitive ». J'aperçois d'abord en moi, disent-ils, des perceptions, puis des souvenirs « posés sur moi sans être absolument moi-même, puis des habitudes motrices » plus ou moins solidement liées à ces perceptions et à ces souvenirs ; mais « si je me ramasse de la périphérie au centre », — ce qui, remarquons-le, est précisément la démarche de la méthode *réflexive*, — « si je cherche au fond de moi ce qui est le plus *uniformément*, le plus *constamment*[1], le plus durablement moi-même, je trouve tout autre chose. C'est, au-dessous de ces cristaux bien découpés et de cette congélation superficielle, une *continuité d'écoulement*, qui n'est comparable à rien de ce que j'ai vu

1. Il y a donc de l'uniforme et du constant dans le *moi*, non pas seulement de l'hétérogénéité pure. Comment alors toute uniformité serait-elle spatiale ?

s'écouler. C'est une succession d'états dont chacun annonce ce qui suit et contient ce qui précède[1]. » — Mais ces états sont toujours des faits de *conscience;* l'intuition n'est toujours que la classique conscience de nos états qui passent, superficiels ou profonds, et sur lesquels la *réflexion* se retourne. Sous les perceptions et idées, sous les souvenirs et les habitudes motrices, que peut-on trouver, sinon des émotions et appétitions, comme celles que nous avons essayé d'analyser dans la *Psychologie des idées-forces?* Chacun de ces états « annonce ce qui suit » ; donc, conclurons-nous, il enveloppe une prévision plus ou moins implicite; ou, du moins, la réflexion y peut entrevoir ce qui va *suivre.* Chacun d'eux « contient ce qui précède » ; donc il enveloppe des souvenirs plus ou moins implicites, des habitudes motrices et intellectuelles, que la réflexion y découvre. Voilà donc la « discrimination » et l' « assimilation » qui s'introduisent dans l'état de conscience, voilà l'intelligence qui commence à luire. Voilà aussi la *succession* et le *temps* proprement dit qui apparaissent ; voilà surtout la *causalité* qui étreint tout de ses nœuds. Puisqu'un état *contient* ce qui précède et *annonce* ce qui suit, c'est sans doute que les effets s'accumulent et préparent à leur tour des effets nouveaux, qui ne peuvent être *annoncés* que s'ils ont un lien causal avec les effets précédents. L'intuition se ramène, en ce cas, à la *réflexion la plus immédiate* sur notre être et sur notre action, au *cogito* pris en son sens le plus complet et le plus concret. L'intuition est la « pensée » de Descartes.

Cela est si vrai que l'intuitionnisme, comme nous venons de le voir, est obligé de réintégrer dans l'in-

1. M. Bergson. *Revue de métaphysique et de morale*, p. 3.

tuition la mémoire et, avec elle, la pensée plus ou moins explicite des choses dans le temps et dans l'espace, où elles acquièrent une certaine consistance. « La durée intérieure est la vie continue d'une mémoire qui prolonge le passé dans le présent, soit que le présent renferme distinctement l'image sans cesse grandissante du passé, soit plutôt qu'il témoigne, par son continuel changement de qualité, de la charge toujours plus lourde qu'on traîne derrière soi à mesure qu'on vieillit davantage. Sans cette survivance du passé dans le présent, il n'y aurait pas de durée, mais seulement de l'instantanéité[1]. » La « durée » n'est donc que la mémoire organique ou psychique ; mais alors elle enveloppe persistance de qualités, non pas « continuel changement de qualité » ou hétérogénéité pure. Maintenant, la mémoire est-elle de l'intuition ? Est-elle le passé immédiatement et intuitivement saisi? Non, puisque le passé est passé. A vrai dire, nous n'avons d'intuition, si intuition il y a, que de l'instantanéité, qui est précisément la mobilité de fait, le changement *en train de s'effectuer*, la *sensation* ou l'*appétition*. Sans l'intelligence, immanente à la vraie mémoire, l'intuition de la durée pure se perd dans l'insaisissable instantanéité du présent, qui ne naît que pour périr et dont l'enfantement est un avortement sans fin.

En résumé, comme appréhension de la *réalité*, l'intuition se réduit à la conscience de notre existence, au *cogito-sum* de Descartes ; comme appréhension de la *qualité* hétérogène, elle se réduit à la sensation multicolore, aux nuances innombrables de l'arc-en-ciel intérieur, qui tiennent à notre façon de sentir et de réfracter ; comme appréhen-

1. M. Bergson, *Revue de métaphysique*, janv. 1908, *ibid.*, p. 18.

sion de *relations*, elle saisit cette *relation* particulière qui est le *changement* ou la mobilité; elle se réduit, quand le changement est passif, à la conscience des différences sensitives ou ressemblances sensitives dans le temps; quand le changement est actif, elle se réduit à la conscience de l'appétition toujours mouvante. Enfin, comme appréhension de la *durée*, l'intuition se ramène encore à une double perspective de sensations ou souvenirs, d'appétitions et d'attentes. Cette perspective nous révèle le caractère à la fois évanescent et renaissant de notre existence, le *fio* inhérent au *sum*, — et rien au delà. Nous ne sortons toujours point de ce que Kant appelait plus ou moins improprement des intuitions sensibles, portant soit sur les sensations, soit sur les représentations de temps et d'espace qui s'imposent à elles. Dès que quelque chose de déterminé se détache en nous sur ce fond de la conscience spontanée et indistincte, il y a déjà réflexion, aperception d'une différence dans la ressemblance, d'un changement dans la persistance, d'une nouveauté quelconque en contraste avec l'identité antérieure ; et c'est cette réflexion, ce commencement de réaction et de concentration en un point déterminé, avec mouvements ébauchés dans la même direction, c'est tout cet ensemble déjà si compliqué que l'on veut appeler « intuition *immédiate* » ; au fond, c'est déjà la pensée, la pensée proprement dite, quoique encore à son début et comme à son premier battement systolique.

II. — Si l'intuition de notre vie intérieure se réduit à la conscience spontanée ou réfléchie de nos changements passifs ou actifs, qui ne nous révèlent rien

que notre propre existence ou plutôt notre devenir, que sera l' « intuition » des autres êtres ? — Il y a, nous dit-on, deux manières profondément différentes de connaître une chose : la première, « quand on tourne autour d'elle », la seconde, « quand on entre en elle ». — Sans doute ; mais comment y entrer ? et qu'est-ce ici qu' « entrer », qu'est-ce que « tourner autour » ? Voilà la difficulté. Nous nous saisissons directement nous-mêmes parce que nous sommes tout entrés en nous ; mais comment pénétrerons-nous en autrui ? Pour cela, la *comparaison* et l'*induction* semblent les seuls moyens *méthodiques*. On en propose pourtant un autre, par crainte des « concepts », produits de l'induction et de la comparaison ; on propose la *sympathie*. Ainsi apparaît un nouveau sens de l'intuition ; elle devient « cette espèce de *sympathie intellectuelle* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable[1] ». — Mais je ne puis réellement *me transporter à l'intérieur* d'un objet ; je ne puis coïncider avec lui, encore moins avec ce qu'il a d'*unique* et d'*inexprimable* donc d'incommunicable ; car alors il ne serait plus unique : je serais devenu son sosie, son double ; chose plus impossible encore, je serais devenu lui-même. L'intuition ainsi entendue nous paraît contradictoire. Quand mes yeux suivent la fusée qui monte aux nues, je sens en moi un mouvement qui *imite* sa ligne brillante, un essor parallèle à son essor ; on peut dire alors que je sympathise avec elle ; mais cela ne me révèle en rien ce qui se passe *dans* les grains de poudre embrasés. Pour revenir de l'inanimé au vivant, si

1. *Introd. à la métaphysique. Revue de mét.* Janvier 1903, p. 13.

je vois une femme en pleurs sortir d'un cimetière, une tristesse analogue à la sienne m'envahit ; je sympathise intellectuellement avec elle par la *pensée* de la cause qui l'afflige : mort d'un être aimé ; en même temps, ses larmes tendent à provoquer, par contagion sensible, mes propres larmes ; je pénètre donc bien mieux dans l'âme de cette femme que dans les objets matériels. Cependant, qui dira que j'aie la véritable intuition de sa douleur ? Guyau, dans une de ses plus belles pièces de vers, raconte comment il prit pour un éclat de rire le sanglot d'une femme revenant d'auprès d'une tombe :

> Une larme qui tremble,
> Un sanglot qui de loin, pour l'oreille, ressemble
> Au rire, et rien de plus, — voilà donc la douleur !
> C'est tout ce qu'on peut voir lorsque se brise un cœur !
> C'est le signe fuyant qui, pour un jour à peine,
> Révèle l'infini d'une souffrance humaine...
> La femme se perdit sous les caroubiers verts ;
> Elle pleurait encor. Cette douleur vivante,
> Comprimée en ce cœur, m'emplissait d'épouvante.
> Eternellement seuls, quoique toujours voisins,
> Je mesurais combien sont sourds les cœurs humains ;
> Nul ne la comprenait — pas même moi peut-être.
> Quand je l'eus vue au loin dans l'ombre disparaître,
> Je me sentis si seul, si perdu sous les cieux,
> Qu'à mon tour il me vint des larmes dans les yeux[1].

Guyau, ce grand « esprit intuitif » et aimant, comprenait que la sympathie pour autrui, si profonde soit-elle, ne sera jamais la conscience d'autrui. A vrai dire, ma sympathie *sensible* n'est qu'un accord de ma sensibilité avec une autre sensibilité, accord produit par un ébranlement semblable des nerfs : ma « sympathie *intellectuelle* » n'est qu'un

1. *Vers d'un philosophe. L'Éclat de rire*, p. 20, 21.

accord de mon intelligence avec l'objet, et cet accord ne peut résulter que d'une analogie plus ou moins consciemment aperçue. Nous voilà revenus dans ce domaine de l'intellectualité d'où on s'efforçait de nous faire sortir pour nous enlever du même coup à la matérialité. Quand nous imaginons spontanément l'intérieur des autres êtres sur le modèle du nôtre, il n'y a là aucune *intuition*, sinon au sens vulgaire et vague du mot, qui désigne une perception rapide et instinctive, avec émotions concomitantes ; et cette perception émue est, du côté physiologique, un mécanisme tout monté par la nature ; du côté psychologique, elle est un raccourci d'inductions et de déductions soudaines, provoquées par l'émotion, un établissement instantané de rapports, un coup d'œil de la raison succédant au battement du cœur. Nous comparons et nous dégageons des *rapports ;* nous nous représentons par analogie immédiate l'intérieur des *termes* à notre image ; mais, au dehors de nous, les termes nous échappent toujours en leur intimité.

— Et l'*instinct ?* dira-t-on. N'est-il pas une source de connaissance intuitive? L'abeille ne connaît-elle pas la manière de construire ses cellules hexagonales sans avoir appris un mot de géométrie ? — L'abeille ne *sait* rien de l'hexagone ; elle a dans la tête un mécanisme qui marche tout seul, sous l'influence de perceptions et d'appétitions directrices. Quand elle connaît, — ce qui lui arrive, car elle est intelligente, — elle se sert de son intellect ; elle observe, essaie, expérimente, induit et déduit. De même, dans les *habitudes* que nous acquérons et qui deviennent analogues aux instincts, nous ne découvrons qu'un automatisme dirigé par une idée et par un sentiment dominateur, mais qui, une

fois mis en jeu, fonctionne tout seul, en vertu de connexions nerveuses et musculaires où la pensée centrale n'est plus pour rien. Il y a ainsi, à une extrémité de nos actions habituelles, des représentations et émotions condensées, qui donnent le branle ; à l'autre extrémité, un dressage mécanique des centres inférieurs de la moelle et de toutes les fibres musculaires ; c'est une propagation sympathique de muscle en muscle, de centre nerveux en centre nerveux, — sympathique, c'est-à-dire *imitative* et, en réalité, mécanique. Mais aucune *intuition* proprement dite, aucune connaissance *par le dedans*, aucune possession absolue du réel par une pensée ne se manifeste dans les actes habituels. De même, l'instinct se ramène à un système d'appétitions motrices dirigé par un système de perceptions et d'émotions ; il manifeste la puissance des représentations pour se réaliser, il est un cas de *représentations-forces ;* mais les représentations qu'il enveloppe sont, comme les autres, des résidus de sensations, d'émotions et d'appétitions, qui ne constituent aucun mode original de connaissance intuitive, propre à révéler l'être par son fond [1].

Cette révélation, d'ailleurs, serait parfaitement inutile à l'instinct. Si quelque chose existe en vue de la « vie » et en vue de « l'action sur la matière », c'est précisément l'instinct, beaucoup plus que le concept ; si quelque chose s'est développé pour des raisons d'utilité, pour des raisons pragmatistes, c'est l'instinct. Pourvu que les glandes stomacales, par un procédé chimique et mécanique tout ensemble, sécrètent le suc néces-

1. Nous avons exposé longuement notre théorie de l'instinct comme appétition dans l'*Évolutionnisme des idées-forces*.

saire aux aliments, elles ont encore moins besoin d'une intuition, d'une connaissance immédiate du réel, qu'elles n'ont besoin d'un concept ou d'un raisonnement sur les rapports des choses. Ainsi, en admettant que l'instinct fût une source de savoir quelconque, il procurerait seulement le savoir utile pour les fins de l'individu ou de l'espèce, fins physiologiques et tout animales. L'exemple de l'instinct se retourne donc contre ceux qui veulent l'opposer à l'intellect ; puisque l'instinct est encore bien plus utilitaire que l'intelligence et bien plus asservi à l'existence matérielle, comment nous fournirait-il des intuitions supérieures, et quelles intuitions ? Il est sans doute vraisemblable que nos instincts proprement *humains*, surtout les instincts moraux et métaphysiques, ouvrent des perspectives sur les profondeurs du réel ; mais c'est précisément parce qu'ils sont les instincts d'une espèce foncièrement *intelligente*, d'un *animal rationale*, auquel a abouti l'évolution des espèces et qui doit être plus intimement adapté à des réalités supérieures. Ne méprisons pas nos instincts, mais ne les prenons pas pour une science infuse qui nous révélerait autre chose que les conditions les plus vitales de notre race. Si nous voulons nous élever au-dessus de ces conditions et nous mettre en communion avec l'univers, il n'y a qu'un moyen : la pensée.

Un dernier sens du mot intuition, voisin du précédent, c'est l'*imagination créatrice*, telle qu'elle existe dans l'art ou dans la science même. Mais ce n'est alors qu'une création de la pensée, non une manière immédiate de fouiller les entrailles des choses. L'imagination philosophique ou scientifique est simplement une synthèse rapide d'ana-

lyses antérieures, ou une construction de synthèses hypothétiques, qui n'ont de valeur qu'en s'appuyant sur les analyses. Les prétendues intuitions sont alors de la logique ailée, prompte comme l'oiseau, ramassant les syllogismes en enthymèmes, les enthymèmes en jugements, les jugements en idées saisies d'un regard de la pensée. Un chien aura beau voir pendant un an un triangle isocèle, *il n'y apercevra rien par intuition, uniquement parce qu'il n'y apercevra rien par raison et raisonnement.*

Quant au sentiment de joie intime qui accompagne la vision du vrai, ce sentiment lui communique sans doute une vie qui nous la fait prendre pour un « dieu en nous » : mais l'enthousiasme n'est toujours que la pensée jouissant de sa puissance et de sa fécondité. Point d'enthousiasme sans une idée. Otez tout germe d'idée, l'allégresse ne sera plus qu'un état de bien-être cérébral et sensuel. Les grands enthousiasmes viennent de grandes idées conçues et senties, qui ne nous rendent heureux qu'en nous arrachant à nous-mêmes par la conception de vérités *universelles*.

En définitive, ce qu'on appelle « intuition » se ramène, soit à la cœnesthésie ou sens vital, soit à l'impression fugitive de l'état qui passe, soit au souvenir confus et synthétique, soit à la conscience spontanée de notre être, soit à la réflexion intérieure, soit à la sympathie pour autrui, soit à l'instinct plus ou moins divinateur et, par un côté, automatique, soit enfin à la construction imaginative ; mais, sous aucune de ces formes, l' « intuition » ne constitue un procédé privilégié ; sous aucune de ces formes elle n'est une connaissance, encore moins une connaissance « infaillible et parfaite ».

En outre, comment l'intuition peut-elle être à la fois tout ce que nous venons d'énumérer? Comment peut-elle être un sentiment personnel de l'état ou acte présent au fond de notre conscience et une sympathie intellectuelle avec des êtres qui sont en dehors de notre conscience ? Comment peut-elle être à la fois sentiment *immédiat* et *souvenir* ou synthèse d'images? Comment peut-elle être à la fois sens de la vie incorporée et sentiment de la vie immatérielle? On ne saurait, semble-t-il, identifier toutes ces acceptions plus ou moins contradictoires, qu'au nom d'un système préconçu de métaphysique, alors que la philosophie (tout le monde en est d'accord) doit procéder en excluant les pré-conceptions et les préjugés.

II

L' « INTUITION » PEUT-ELLE FONDER UNE PHILOSOPHIE OBJECTIVE ?

Admettons pourtant l'existence de je ne sais quelle intuition qui serait une foule de choses à la fois, et transportons-la en philosophie comme procédé de découverte. La méthode intuitive va se heurter à une première difficulté. L' « intuition », vue soudaine de l'état ou changement présent, se trouvera réduite, comme nous l'avons déjà vu, à un infiniment petit dans la mobilité sans arrêt de la vie intérieure. La *réflexion* de la mémoire devra intervenir pour conserver l'intuition fuyante et lui donner une « durée ». Mais la réflexion est déjà une modification intellectuelle du sentiment spontané. Voilà donc l'intelligence proprement dite qui rentre en scène, — cette intelligence dont on voulait se délivrer pour saisir une réalité absolue

par une intuition absolue. Le procédé traditionnel de la philosophie reparaît avec tous ses avantages et toutes ses difficultés : observation intérieure, observation altérant en une certaine mesure ce qu'elle observe, observation obligée de subir le contrôle des expériences extérieures, observation soumise de toutes parts à la loi de relativité. Il ne restera plus d' « absolu » que le sentiment immédiat du flux de la vie, — et cet absolu est la relativité même du devenir irréparable :

Dans la nuit éternelle emportés sans retour...

Une seconde difficulté se présente. Toute vraie philosophie a pour objet l'universel ; elle ne saurait donc être confinée dans le sentiment immédiat de l'individu. Les intuitionnistes reconnaissent eux-mêmes l'obstacle qui se dresse ici devant eux. « Si la métaphysique, disent-ils, doit procéder par intuition, si l'intuition a pour objet la mobilité de la durée et si la durée est d'essence psychologique, n'allons-nous pas enfermer le philosophe dans la contemplation exclusive de lui-même ? » Telle est bien la question. Pour la résoudre, l'intuitionnisme répond que l'acte par lequel on saisit la durée n'est pas « unique » ; que, quand on s'installe dans la durée par un effort d'intuition, « on a le sentiment d'une certaine *tension* bien déterminée, dont la détermination même apparaît comme un *choix* entre *diverses* durées possibles ». D'après ces explications, autant que nous pouvons les saisir, ce que les intuitionnistes appellent la « durée » est simplement une vie qui dure et qui, selon eux, « choisit » sa manière d'être et de durer. La tension et l'effort, — qui impliquent pour tout le monde une *nécessité* subie sous forme de résis-

tance, — leur semblent, au contraire, un choix contingent et *libre*. — Mais, demanderons-nous, en admettant que l'être vivant, depuis la plante jusqu'à l'homme, puisse faire un tel choix, en quoi ce choix fera-t-il sortir un être de lui-même et de sa propre « durée » ? — Certes, répond-on, nous ne trouverons « aucune raison logique de poser des durées multiples et diverses », — ce qui signifie, sans doute, des êtres multiples et divers ayant la durée pour attribut. — « A la rigueur, il pourrait n'exister d'autre durée que la nôtre, comme il pourrait n'y avoir au monde d'autre couleur que l'orangé, par exemple. Mais, de même qu'une conscience à base de couleur qui *sympathiserait* intérieurement avec l'orangé au lieu de le *percevoir* extérieurement, se sentirait prise entre du rouge et du jaune, pressentirait même peut-être, au-dessous de cette dernière couleur, tout un spectre en lequel se prolonge naturellement la continuité qui va du rouge au jaune, ainsi l'intuition de notre durée, bien loin de nous laisser suspendu dans le vide comme ferait la pure analyse, nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut ; dans les deux cas nous pouvons nous dilater indéfiniment par un effort de plus en plus violent ; dans les deux cas nous nous transcendons nous-mêmes[1]. » Divers points essentiels de cette ingénieuse explication par images appellent, croyons-nous, une explication par idées. D'abord, comment une conscience à base de couleur qui n'aurait que l'intuition toute personnelle de l'orangé pourrait-elle *sympathiser* avec des couleurs qu'elle ne percevrait ou ne concevrait en aucune manière ? Puis,

1. *Revue de méthaphysique. Ib.*, p. 24.

en admettant qu'elle le pût, une telle sympathie ne serait jamais une intuition. Si l'on me dit qu'il y a des êtres qui voient l'ultra-violet, je peux sympathiser avec eux d'une sympathie très « générale », mais cela ne me donne aucune intuition particulière de l'ultra-violet. Je ne me sentirai pas davantage « pris » entre l'ultra-violet et l'infra-rouge. Supposons même une conscience à base de couleur qui réussirait à parcourir toutes les nuances du spectre, depuis le bas jusqu'en haut ; elle aurait ainsi l'intuition de « durées » de couleurs différentes et nombreuses ; mais ces durées de couleurs lui seraient toujours *intérieures ;* rien ne l'obligerait à supposer d'autres « durées différentes d'elle », d'autres consciences. De même, un son qui passerait de l'extrême gravité à l'extrême acuité en parcourant toutes les gammes chromatiques, s'il avait conscience de soi, n'aurait pas pour cela conscience d'autres sons possibles pour une *autre* conscience. Il pressentirait seulement l'état qui va venir *pour lui*. En d'autres termes, dans le système de l'intuition, ma conscience reste près de la vôtre sans pouvoir y pénétrer et sans en être pénétrée :

> Ainsi j'aurai vécu près d'elle inaperçu,
> Toujours à ses côtés et toujours solitaire.

Concluons que, en admettant que j'éprouve, sous le nom de sympathie, un sentiment particulier et indéfinissable, rien ne me fera projeter ce sentiment hors de moi, tant que je n'aurai pas quelqu'autre moyen de passer à l'objectif. Si l'intuition seule me fait saisir le réel et si je n'ai pour intuition des autres êtres que le choc en retour de la sympathie, je ne saisirai jamais les autres êtres *en eux-mêmes* et je n'aurai non plus aucune *idée*

capable de me les faire poser comme existant au même titre que moi. Le passage du subjectif à l'objectif nous paraît absolument infranchissable soit par « intuition », soit par « sympathie », surtout pour un être emporté dans un devenir sans fin ; si cet être ne se saisit lui-même qu'en s'échappant toujours, il peut encore bien moins saisir les autres. La philosophie intuitionniste, qu'elle le veuille ou non, est donc une philosophie solipsiste, puisque l'intuition ne s'applique qu'à une seule individualité : la nôtre. Encore ne saisissons-nous notre individualité que par le souvenir joint à la prévision, et nous nous trompons sans cesse sur nous-mêmes. L' « intuition » n'a vue que sur nos *scènes* intérieures, qui ont infiniment moins de valeur *en dehors de nous* que nos concepts et idées. Quant au sentiment immédiat de la vie, où on voudrait trouver le fondement de la métaphysique, il fait bien que nous nous sentons entraînés comme le voyageur dans un train qui fuit à toute vitesse ; mais comment édifier, avec cette mobilité pour base, une philosophie du réel, non seulement en nous, mais *en dehors de nous*, pour les autres hommes non moins que pour nous? Les autres hommes, les autres êtres en général, nous ne pouvons que les *penser*, non les sentir ; nous ne pouvons que les *concevoir*, les *imaginer* et *sentir avec* eux, *comme* eux, non les appréhender en eux-mêmes intérieurement.

On reproche, il est vrai, aux méthodes rigoureuses de l'intelligence et à ses généralisations prudentes de n'être qu'un mode de connaissance superficiel. « Il symbolise, dit-on, le réel et le transpose en *humain* plutôt qu'il ne l'exprime. Au contraire, si l'autre genre de connaissance réussissait, c'est

la réalité même qu'elle embrasserait dans une définitive étreinte. » — Il nous semble, à l'inverse, que la représentation des réalités par pure *sympathie* serait, plus que jamais, leur transposition en *humain, ex analogia hominis*. Au lieu de regarder les choses en elles-mêmes, nous les regarderions en nous : c'est de nous seuls que nous aurions une « intuition » essentiellement humaine. Que notre propre conscience intérieure soit le seul moyen pour nous, hommes, de nous représenter l'intérieur des choses, c'est ce que tous les philosophes ont cru ; mais ils ont cru aussi que ce moyen doit être employé avec méthode, selon les règles de l'induction ou de la déduction, en tenant compte de la manière dont les choses se manifestent extérieurement à nous. Toute ma sympathie avec la pierre du chemin ne m'autorisera pas à y placer, comme fait le sauvage, une volonté, sans autre forme de procès. Ce sont les lois de la nature et les concepts où elles se résument qui nous marquent jusqu'à quel point nous devons nous représenter l'intérieur des êtres à notre humaine ressemblance.

En somme, au point de vue de la méthode philosophique, sympathie et intuition (qui d'ailleurs sont deux procédés contraires, l'un étant un mouvement centrifuge, l'autre un mouvement centripète) n'ont que la valeur inductive et analogique motivée par l'observation. En elles-mêmes et par elles-mêmes, elles n'ont pas plus de portée que les divinations, tantôt confirmées, tantôt infirmées, des personnes qui croient lire dans les choses ou dans les pensées. La méthode intuitive et sympathique ne nous semble donc pas une discipline vraiment philosophique.

Non seulement, comme nous venons de le

voir, la philosophie intuitive ne peut saisir le réel, sinon en un éblouissement intérieur qui ne révèle que l'instant mort-né, mais encore et surtout elle ne peut saisir l'*idéal*. Le mot même d'idéal indique que nous sommes en présence d'idées ; il indique que nous sommes obligés de « platoniser » pour *concevoir* une réalité autre qu'elle n'est et meilleure qu'elle n'est. Or, si les hommes philosophent, c'est pour connaître, en même temps que le réel, l'idéal à réaliser. Réduisez la philosophie à l'éclair d'intuition illuminant le gouffre intérieur, elle ne vaudra pas la peine d'être tentée ; d'autant plus qu'elle se fera toute seule par le mouvement spontané de la vie, dont elle ne pourra plus se distinguer. Quand nous philosophons, c'est avant tout pour savoir, mais c'est aussi pour *pouvoir* ; c'est pour acquérir des *idées* qui soient des forces capables de modifier la réalité, non pas en vue de nos besoins matériels, mais en vue de rendre la réalité elle-même meilleure, et nous avec elle. Certes, si l'on entend par « platoniser » l'acte de concevoir des abstractions et de leur prêter une existence fictive, gardons-nous de platoniser ; mais, si l'on ramène le platonisme de l'abstrait dans le vivant, il demeure le fond de toute philosophie possible. Sans idées, pas d'idéal ; sans idées, pas de réalité autre que le point présent de notre devenir individuel. Platon aura toujours raison contre Héraclite, d'autant plus qu'il a fait à l'héraclétéisme sa part en lui abandonnant la γένεσις et la sensation.

Si la philosophie est une recherche du réel et de l'idéal, la science, elle, est une conception de rapports plus ou moins généraux. Mais ce n'est pas, à nos yeux, un motif pour établir entre la science et la philosophie une solution de continuité. En

effet, si la philosophie étudie avant tout les termes mêmes, elle étudie aussi des *rapports*, comme la science ; il y a seulement cette différence que la philosophie s'efforce de faire dériver les rapports de la nature intime des termes et, pour cela, tâche de saisir ou de concevoir ces termes eux-mêmes. La philosophie n'est pas le sentiment immédiat d'un flot montant de vie intérieure ; elle est un établissement de relations entre notre état présent et notre moi tout entier ; elle est un établissement de relations entre notre moi et les autres êtres ; elle est un établissement de relations entre les êtres particuliers et le tout. Parmi ces relations, celles de raison suffisante et de causalité sont les plus essentielles. Or, si vous vous bornez à l' « intuition » immédiate, quelle « raison » pourrez-vous saisir ? Une « raison » serait une de ces « idées » dont on veut délivrer le réel. Une cause serait encore une « idée », parce qu'une cause n'est pas seulement active en général, mais active sous des conditions déterminables par des idées, active en tel temps, en tel lieu, sous telles conditions, sous telles formes concevables pour l'intelligence. D'ailleurs, une philosophie qui ramène la causalité à une attente machinale « de sensations tactiles en rapport avec des sensations visuelles » ne pourra faire place aux *causes* dans son sein, pas plus qu'aux raisons et aux idées. D'autre part, nous avons vu que les fins lui seront interdites, parce qu'elles seraient encore des idées. Dès lors, sur quoi philosopherons-nous ? La « réalité » et l'être s'évanouissant, avec l'essence intelligible, dans l'insaisissable devenir, la philosophie n'aura plus de prise sur rien : elle verra tout se dissiper entre ses mains comme si elle voulait saisir le vent qui passe. Elle tiendra en deux ou trois mots :

je me sens devenir. Encore ces mots supposent-ils des « concepts » et des « idées ». L'espoir de nous présenter une réalité purgée de tout concept et de toute idée ne serait-il pas d'ailleurs, chez un philosophe, une involontaire contradiction? Il n'y a qu'un moyen de philosopher sans concepts, c'est de ne pas philosopher et de se « laisser vivre » sans même se regarder vivre. A ce compte, l'enfant serait le plus grand des sages, lui qui vit sans altérer du regard la limpidité, ou plutôt la trouble obscurité du cours de sa vie. Aussi M. William James nous conseille-t-il, à la façon évangélique, de redevenir « comme les petits enfants ». Qu'est-ce pourtant que spéculer, sinon *réfléchir* sur la vie même, sans se dissimuler qu'une parfaite adéquation de nos idées aux choses est impossible? L'idée de « vie » est elle-même un concept, et très inadéquat, qui s'applique à la plante comme à l'homme. Guyau, qui l'a érigée en principe, ne l'ignorait pas. L'idée d' « évolution » est un concept des plus complexes et des plus ambigus ; l'idée de « création » est un concept, formé, croyons-nous, de concepts qui se contredisent ou qui contredisent les principes fondamentaux de toute pensée; c'est un concept de concepts, où l'intuition sombre, ne voit plus rien, ne sent plus rien. Qui pourrait avoir l'intuition de créer *ex nihilo*? Où serait ce dieu fait homme? Renouvier lui-même n'a pas cru que l'homme eût l'intuition de commencer absolument une série, de produire du *nouveau* absolu ; il a seulement dit que le *concept* de commencement absolu et absolument nouveau est nécessaire à poser par un acte de pure croyance volontaire, pour que nous puissions nous attribuer des *devoirs*, des *pouvoirs* et des *responsabilités*.

Enfin la « contingence » est elle-même un concept ou s'efforce d'en être un ; par malheur, elle s'évanouit comme un fantôme dès qu'on veut fixer sur elle l'œil de la pensée.

Loin d'introduire dans la philosophie une méthode nouvelle, le procédé intuitif ne pourrait avoir de valeur, selon nous, qu'en tant qu'il se ramène à la méthode classique d'*observation* intérieure : constatation et description des faits de conscience en tant que synthèses données telles quelles. L'école écossaise, elle aussi, faisait appel à l'intuition ; elle n'a laissé de valables que ses descriptions psychologiques, sans aucune théorie qui explique ces faits et les ramène à l'unité. La méthode d'observation aura toujours besoin d'être complétée par la méthode *réflexive* et analytique, qui seule peut dégager, dans les états synthétiques de la conscience, l'irréductible, le constant, le fondamental. La méthode d'*observation* elle-même, d'ailleurs, sans laquelle aucune « intuition » ne se fixerait sous le regard intérieur, n'est encore autre chose que la méthode *réflexive* : elle est une distinction analytique appliquée à l'ensemble confus de nos états de conscience. Or, partout où l'on saisit du divers et du semblable, par cela même des rapports donnés avec les termes mêmes, il y a déjà « idée ». L'analyse est donc aussi nécessaire à la synthèse primitive que la synthèse primitive à l'analyse, et les deux procédés doivent aboutir à une synthèse secondaire. Ou il y a une philosophie, et alors il faut établir des lois, concevoir des idées ; ou il n'y en a pas, et alors, répétons-le, il faut se contenter du *vivere*, sans ajouter le *philosophari*.

1. Voir notre livre : l'*Avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*.

III

L'« INTUITION » EST-ELLE AU-DESSUS DE LA CRITIQUE ?

Admettons pourtant que nous ayons de vraies intuitions, non seulement de nous-mêmes, mais encore des autres êtres, il restera toujours à examiner si ces intuitions, considérées au point de vue de la connaissance, auront le privilège d'une *objectivité* à l'abri de toute *critique*. De la psychologie, il faudra toujours passer à l'épistémologie. La critique de la connaissance recherche ce que nous mettons de nous-mêmes dans les objets et, par conséquent, ce dont il faudrait les dépouiller pour les saisir tels qu'ils sont. Or, à ce point de vue, ce que nous mettons avant tout de nous-mêmes dans les objets, ce que l'enfant et le sauvage y projettent presque exclusivement, ce sont nos sensations, nos appétitions, nos sentiments immédiats, tout ce qu'on appelle des « intuitions ». Mais il n'y a rien de plus subjectif que ce prétendu *regard dans* les choses, qui, en réalité, n'est qu'un regard en nous-mêmes. Si nos idées, elles aussi, renferment du subjectif, c'est à un degré bien moindre, puisqu'elles dépassent l'individualité et expriment des lois valables en dehors de nous, alors même que ces lois auraient été d'abord cherchées en vue de nos besoins humains.

Répondra-t-on qu'il faut bien mettre quelque chose de soi dans l'objet qu'on essaie de connaître en lui-même? Nous ferons alors observer que, dans ce cas, il faut faire le départ méthodique de ce qu'il convient d'attribuer de nous-mêmes à l'objet et de ce qu'il ne convient pas de lui attribuer. Ce départ, cette critique est essentiellement œuvre

d'intelligence : elle est l'intelligence même en exercice. Or, elle est absolument impossible pour l' « intuition », qui saisit un tout confus et mêlé, où subjectif et objectif sont indiscernables et qu'on ne saurait définir qu'en disant : « C'est comme cela ».

— Les intuitions, répondra-t-on, sont *immédiates*, donc immédiatement *données*, donc des *données immédiates* qui nous mettent en possession d'objets réels. — Nous craignons que cette espèce de sorite ne cache une suite de subreptions. De ce qui est subjectivement donné et réel comme état de conscience, on passe à une donnée objective qu'on déclare également réelle. Mais d'abord, il faut s'entendre sur le sens du mot *immédiat*. Selon la vraie acception du terme, c'est ce qui s'offre sans intermédiaire au sentiment intérieur dans l'expérience *actuelle*. En ce sens, c'est tantôt ce qui est *tout fait* devant notre conscience, par exemple une sensation de bleu, un sentiment de choc, de piqûre ; tantôt ce qui est actuellement *en train de se faire* dans notre conscience, par exemple un effort continu pour soulever un poids, pour écarter une douleur, etc. Mais l'immédiat peut être pris dans un second sens. Il désigne alors tout ce qui est *primitif*, *originel*, *ultime*, « antérieur à toute formation dérivée », ce au-dessous de quoi on ne peut plus descendre, bref ce qui est premier sous le rapport de l'*esse*, non plus du *percipi*[1]. Cette deuxième conception de l'immédiat est toute différente de l'autre. Dans la première acception, l'immédiat était un état de conscience *synthétique* ; c'était le sentiment spontané de notre existence actuelle et des modes qualitatifs de son développement. Dans la seconde acception, au contraire, l'immédiat ou l'ultime ne peut plus être

1. Voir dans le *Vocabulaire philosophique* au mot *Immédiat*.

atteint que comme un résidu dernier de l'*analyse*, un reste des retranchements successifs opérés par la pensée. Celle-ci finit par s'arrêter à quelque chose qu'elle ne peut plus supprimer, comme l'existence impliquée dans le *cogito*. L'immédiat est alors obtenu d'une façon réellement très *médiate*, par la *réflexion*, qui se reploie sur ce qui lui était spontanément donné. La confusion de ces deux sens du mot *immédiat*, l'un qui se rapporte à un mode de sentir ou de percevoir, l'autre à un mode d'exister, nous semble jeter l'ambiguïté sur toutes les spéculations métaphysiques de l'intuitionnisme. Cette doctrine conclut indûment de la synthèse immédiatement donnée en un état de conscience à une réalité élémentaire et ultime qui n'est que médiatement conçue comme primitive et constitutive. Or, l'immédiat au premier sens est seul objet de cette conscience que l'on veut nommer intuition et qui, en fait, est un *acte* ou *processus* spontané de l'existence interne se saisissant elle-même. Ce n'est que par l'analyse réflexive ou par un retour en arrière qui prolonge les lignes de l'expérience, qu'on peut ensuite descendre au primitif, à l'irréductible dans l'ordre de l'existence.

Ces distinctions étant établies, il est clair que la certitude de nos états de conscience n'entraîne pas la certitude de ce qui est au delà d'eux et en dehors d'eux. Les données premières de l'existence peuvent ne pas être les données immédiatement présentes à la conscience actuelle, synthèse compliquée à laquelle l'évolution a abouti chez l'homme. La critique devient donc nécessaire dès qu'on sort de la constatation pure et simple d'un sentiment actuel en sa subjectivité et en son actualité. Elle devient nécessaire, en particulier, si on veut poser comme

primordiales et ultimes, au point de vue de l'existence, certaines données de notre conscience actuelle, sous prétexte qu'elles sont immédiates pour la perception spontanée.

On a pourtant soutenu que les données immédiates de la conscience synthétique et les données ultimes de la conscience analytique, au delà desquelles il est impossible de pousser l'analyse, « *doivent être tenues sans réserve pour vraies et réelles* ». A cette affirmation, nous avons répondu naguère[1] : — « Pourquoi *sans réserve* ? L'*ultime* n'est pas nécessairement vrai. Il ne faut l'admettre pour vrai que sous la réserve de notre constitution intellectuelle et cérébrale, et nous pouvons toujours douter de la valeur absolue d'une telle constitution. » De plus, ajoutions-nous, on fait de l'intuition immédiate une « connaissance toute nue » qui serait « dépouillée de tout *ce qui ne vient pas de l'objet lui-même* » ; or, cette connaissance est une impossibilité. « Le sujet ne peut pas s'exclure et s'éliminer de sa propre connaissance, puisque c'est toujours lui qui connaît. Il y a donc toujours, dans la connaissance de l'objet, quelque chose qui vient du sujet, ne fût-ce que la connaissance même. C'est ce qui réduit toute *donnée immédiate* à une conscience d'états ou d'actes subjectifs; et cette conscience même n'est jamais ou ne paraît jamais immédiate que sous sa forme *spontanée* et *individuelle*. Les données immédiates de *la* conscience, dont on a fait une si pénétrante analyse, sont une généralisation et une abstraction ; il n'y a réellement que les données de *ma* conscience, par exemple une douleur que j'éprouve sur le moment même et qui, dès que je l'aperçois, la conçois et

1. Voir dans le *Vocabulaire philosophique* au mot *Immédiat*.

l'exprime, n'est déjà plus immédiate. Quant à la *connaissance infaillible et parfaite*, elle est réduite à un point perdu dans la durée : c'est la connaissance d'un éclair. Victor Cousin croyait réfuter le criticisme de Kant en opposant le spontané au réfléchi ; on ne le réfuterait pas davantage, selon nous, en opposant l'immédiat au médiat et en lui attribuant une « *valeur épistémologique de vérité* »[1]. Dire que « l'immédiat *vaut* et se justifie par lui-même » nous semble donc ambigu. En quoi consistent cette « valeur » et cette « justification »? S'agit-il d'une valeur de *vérité* telle qu'on ne pourrait douter non seulement de l'apparence immédiate, par exemple celle du libre arbitre, mais encore de sa conformité à la réalité? « Sous ce dernier rapport, le doute est toujours possible, toujours obligatoire pour le philosophe[2]. »

Ces remarques de notre part, insérées dans le *Vocabulaire philosophique*, donnèrent lieu à de très importantes réflexions de M. Bergson. Nous devons nous appesantir sur ce point, non en vue d'une vaine controverse, mais pour essayer, avec l'aide d'un des hauts esprits de notre temps, d'apporter quelque lumière sur un des plus difficiles problèmes de la philosophie. M. Bergson a rappelé d'abord que l'*intelligence* « ne peut créer aucune *qualité* nouvelle, aucun objet d'intuition simple » ; ce que nous n'avons jamais nié. « Si donc, continue M. Bergson, nous prenons l'état d'âme sous sa forme brute, non encore élaboré par l'*intelligence*, il sera, par là même, indépendant de notre constitution *intellectuelle*[3]. »

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. C'est nous qui soulignons pour mieux faire comprendre la pensée de l'auteur.

Admettons-le provisoirement, quoique nous ayons rejeté plus haut la séparation absolue de l'intelligence et de la vie sensitive ; l'état d'âme en question, qu'on prétend être indépendant de notre constitution *intellectuelle*, ne sera toujours pas indépendant de notre constitution *sensible* et *motrice;* il n'en sera donc que *mieux exposé aux doutes* qu'on peut élever sur la véracité de ses implications objectives. Croire que l'on connaît indubitablement, par intuition brute, les choses telles qu'elles sont, à moins qu'il ne s'agisse de notre état présent de conscience, reviendrait à croire que le spectre du Faulhorn au soleil couchant, pris à l'état brut, est indubitablement la montagne elle-même. Cousin disait avec les Ecossais : — Si je me réfugie dans le *spontané*, j'échappe aux doutes de la *réflexion*. — A notre avis, il n'y échappait point. La vision spontanée du bâton courbé dans l'eau prouve que, spontanément, je le vois courbé ; voilà tout. Mais la réflexion devra toujours se demander si le bâton, lui, est vraiment courbé en dehors de ma vision. Ne croyons donc pas que l'irréflexion confère la certitude et que le *pré-jugé* soit supérieur au *jugé*, sous prétexte qu'il est immédiat, « antérieur à l'opération intellectuelle », c'est-à-dire sensitif ou moteur.

D'ailleurs, l'état d'âme « brut », non élaboré par l'intelligence, nous semble une fiction analytique ou un *concept*-limite. L'intelligence, — nous avons essayé de le faire voir en ce livre —, n'est pas un je ne sais quoi d'adventice qui vêtirait les choses du dehors ; elle est en œuvre, dès l'origine, dans tous nos états de conscience, puisque tous impliquent, avons-nous dit et redit, une « discrimination » quelconque sans laquelle nous n'en aurions aucune conscience distincte, aucune « intuition » déterminée.

Comment donc « un état d'âme brut » où n'entrerait aucune intelligence, pourrait-il constituer par exemple une intuition immédiate de « libre arbitre »? Comment pourrions-nous *discerner* et *distinguer* notre libre arbitre sans l'intelligence? Un franc arbitre saisi à l'état brut de donnée immédiate se confondrait, si nous ne nous trompons, avec ce sentiment général d'existence et de vie mouvante qui nous accompagne partout, qui est moins liberté qu'impulsion ou élan irrésistible, qui se retrouve chez l'animal comme chez l'homme, dans le rêve, dans la folie et l'hypnotisme comme dans la veille ou dans la santé.

Si nos sentiments immédiats sont ainsi *relatifs*, non pas seulement à notre constitution *intellectuelle*, mais encore à notre constitution *sensitive*, *appéritive* et *motrice*, ils le sont aussi, par cela même, à notre constitution *cérébrale*. M. Bergson nous répond : — C'est attribuer au cerveau « une puissance de *création* que de tenir nos sentiments pour relatifs à notre constitution cérébrale[1] ». — Mais *relation* au cerveau et *conditionnement* nécessaire par le cerveau, ce n'est pas *création par le cerveau*. Il y a là, semble-t-il, un déplacement de la question. Si je devenais aveugle, le monde visible disparaîtrait pour moi ; donc mes centres optiques et ma rétine *conditionnent* ma vision du monde ; cela ne veut pas dire qu'à eux seuls ils la créent. Si on enfonce une épingle dans ma chair, comment nier que ma douleur soit *relative* à l'état de mon cerveau et aux vibrations que mes nerfs lui apportent? Nous ne sommes pas de purs esprits. On aura beau nous répondre que le cerveau est « une petite masse de matière molle » et que « personne ne songera à

1. *Vocabulaire philosophique. ibid.*

subordonner la nature de ces états (nos états de conscience) à la composition chimique de cette masse[1] »; il n'en est pas moins vrai qu'il suffit d'altérer la composition chimique de cette masse pour suspendre certaines fonctions de l'esprit, comme dans l'ivresse, et même toutes les fonctions, comme dans la syncope ou dans l'anesthésie chloroformique. On peut donc et on doit toujours se demander jusqu'à quel point la part du cerveau altère la valeur *objective* de nos états de conscience, une fois admise leur réalité *subjective*, que *personne* ne nie, pas même Pyrrhon.

Nous avions dit aussi, dans le passage du *Vocabulaire philosophique* cité plus haut, que, le sujet ne pouvant jamais s'éliminer soi-même de ses états ou actes, ni de ses « intuitions » ou connaissances, il y a toujours dans l'objet quelque chose qui vient du sujet; ce qui empêche toute donnée immédiate d'être purement et certainement objective, c'est-à-dire révélatrice « infaillible » d'un objet autre qu'elle-même. M. Bergson nous répond que, selon lui, l'immédiatement donné peut n'être ni subjectif, ni individuel. « L'objectivité de la chose matérielle est immanente à la perception que nous en avons, pourvu qu'on prenne cette perception à l'état brut et sous sa forme immédiate. » — Si, par objectivité, on entend simplement la croyance spontanée et invincible à l'objectivité, la tendance à extérioriser et à projeter au dehors nos sensations, ou même l'acte spontané et comme automatique de les projeter et de se mouvoir comme si elles étaient réelles, il est certain que cette tendance et cet acte existent dès le début, grâce au mécanisme cérébral d'action et de réaction, grâce aussi au dynamisme mental qui

1. *Ibid.*

fait que, en agissant et en rencontrant une résistance, nous nous représentons immédiatement la cause de cette résistance à l'image de nous-mêmes. Mais, dans cette prétendue « perception immédiate » des Ecossais et de M. Bergson, il y a déjà représentation et même conception d'un être *autre* que nous, bien plus, d'une *cause* ou *raison* autre que nous. D'autre part, si l'on entend par objectivité la *certitude* que l'objet existe *tel que nous le percevons immédiatement*, cette objectivité n'est plus donnée. En rêve, je crois voir des réalités et ne les vois pas. Eveillé, je vois polie une lame d'or qui, au microscope, est pleine d'aspérités. L'illusion de l'amputé, « à l'état brut », projette la sensation en un membre imaginaire. Dans la donnée dite immédiate, quand elle pose un *objet*, il y a toujours quelque inférence rapide, mais médiate, et cette inférence est toujours sujette à caution. N'y eût-il point d'inférence, l'objectivité n'en serait pas plus assurée. En son « état brut », une sensation n'est qu'elle-même et, selon nous, demeure absolument subjective.

L'immédiat n'enveloppe immédiatement l'existence que quand cette existence est impliquée dans l'apparence même, comme quand je dis : *je suis* ou *je pense*. L'apparence d'exister implique pour moi l'existence ; mon doute sur mon existence implique mon existence. C'est le point de vue de Descartes. En dehors, le doute est toujours possible et, même quand il s'agit du monde extérieur, je ne puis savoir qu'une chose, c'est que mon action propre rencontre aide ou concours, que le *sum* a pour complément un *sumus* ; mais l'essence de ce qui n'est plus moi échappe à ma conscience immédiate.

M. Bergson croit non seulement que toute donnée

1. *Ibid.*

immédiate est objective, mais encore qu'elle n'est pas « individuelle ». Il pense avoir établi, dans l'*Évolution créatrice*, « que l'intuition saisit l'essence de la vie aussi bien que de la matière[1] ». — Ce serait là un grand résultat et bien digne d'un philosophe tel que M. Bergson; mais il est à craindre que l'essence de la matière, comme celle de la vie, ne nous reste encore longtemps inconnue. Nous admirons les spéculations relatives à la matière et à la vie que contient l'*Évolution créatrice;* mais dire que la vie consiste à durer, à changer et à s'accroître, cela ne nous semble guère avancer notre connaissance de la vie ; dire que la matière est un résidu, un affaissement, un repos de la vie, une sorte de chute à la manière alexandrine, cela n'avance pas beaucoup plus notre connaissance, du moins à nos yeux.

M. Bergson conclut qu'il y a « deux espèces très différentes de connaissances, l'une statique, par concepts, où il y a, en effet, séparation entre ce qui connaît et ce qui est connu; l'autre dynamique, par intuition immédiate, où l'acte de connaissance coïncide avec l'acte générateur de la réalité ». — On a vu plus haut que nous aussi, avant M. Bergson, nous avions admis une connaissance statique et une connaissance dynamique; mais nous n'avons jamais conçu cette dernière comme une création. Ce serait attribuer à l'homme, avec Schelling, la pensée créatrice que Thomas d'Aquin et Bossuet attribuaient à Dieu seul. Sous prétexte que nous avons une tendance naturelle à extérioriser et à objectiver nos sensations, comment admettre qu'il y ait en nous un acte générateur de la matière, lequel nous en révélerait du même coup « l'essence » ; un

1. *Ibid.*

acte générateur de la vie, lequel nous en révélerait également l'essence? En tout cas, nous ne pouvons voir là qu'un système éminemment dogmatique, qui rappelle le Moi créateur de Fichte et qui, semble-t-il, nous entraîne bien loin des données immédiates de la conscience.

Ce n'est pas à dire que notre pensée ne puisse jamais être génératrice de la réalité de son objet; tout au contraire, on sait à quel point nous admettons la force féconde des idées; mais cette génération de l'objet a lieu parce que, en le concevant, nous le rendons possible, en le désirant, nous commençons à le rendre réel. Il n'était donc pas déjà réel dans une intuition immédiate; il est rendu réel par le travail de notre pensée agissant sur le monde intérieur et, indivisiblement, sur le monde extérieur.

Pour rejeter le contrôle de l'intelligence sur l' « intuition », M. Bergson s'efforce de réduire ce contrôle à un jeu de concepts. Il donne pour exemple le libre arbitre. « La plupart des philosophes, dit-il, essayant ensuite aux données immédiates les concepts naturels ou artificiels de l'esprit, et s'apercevant qu'elles ne peuvent pas tenir à l'intérieur de ces concepts, concluent de là, comme M. Fouillée, que nous devons douter de la valeur de l'immédiat. » — Nous n'essayons nullement de *faire tenir* les sentiments immédiats dans des *concepts* comme *cadres*; mais nous appliquons au prétendu sentiment immédiat d'une *causalité non déterminée et libre* ce concept même de causalité que les partisans du libre arbitre sont les premiers à y introduire. En effet, dire : — Je vois immédiatement mon *moi* comme *générateur* ou *cause* de tel acte —, c'est, de toute évidence, poser soi-même le principe

de causalité ; c'est, au lieu d'intuition immédiate, évoquer un concept, celui de cause ; c'est établir une relation de production, de « génération », de « création », donc de dépendance causale entre le moi et un certain acte ou effet. « Je me *sens* libre dans mon arbitre » n'a aucune signification si ces mots ne signifient pas : je me *conçois* comme *arbitre* et comme *franc* arbitre, c'est-à-dire cause affranchie des autres causes, raison suffisante qui produit elle-même ses déterminations, notamment dans les grands cas de conscience, dans les alternatives anxieuses de la vie. Mais alors, le problème critique surgit : il faut discuter des causes. Admet-on, avec Renouvier, une cause *indéterminée*, d'où pourrait aussi bien sortir le contraire de ce qu'elle fait ? Ce n'est plus alors une cause adéquate et suffisante, puisqu'elle n'explique pas pourquoi c'est tel contraire, non tel autre, qui a été réalisé. Il y a même dans l'assertion d'une cause indéterminée une contradiction véritable, puisque je dis, d'une part, que je suis raison suffisante et, d'autre part, que, mon choix d'un contraire plutôt que de l'autre n'ayant pas de raison suffisante, je ne suis pas vraiment raison suffisante. Une raison bonne à tout est une raison bonne à rien. Rejette-t-on, avec M. Bergson, toute considération sur la possibilité ou l'impossibilité du contraire dans l'acte libre, il faut toujours que ce dernier soit un *acte* émanant d'une *puissance causale*, ce qui pose de nouveau le problème : cette causalité inhérente au moi est-elle ou n'est-elle pas indépendante ?

— Mais, nous répond M. Bergson, « si l'on traite du libre arbitre, soit pour l'affirmer, soit pour le nier, on part du sentiment immédiat qu'on en

éprouve[1]. » — On part sans doute du sentiment immédiat et subjectif que l'on éprouve, mais en résulte-t-il qu'on doive « recevoir sans réserve pour vrai » ce sentiment, à titre de « donnée ultime » touchant le réel? Ne peut-il y avoir des illusions naturelles et même *immédiates*, qui n'en soient pas moins des illusions? On peut très bien partir d'un sentiment illusoire pour en faire la critique. En outre, est-il vrai que nous ayons le sentiment immédiat de notre *libre* arbitre, comme nous avons le sentiment immédiat d'une souffrance ou d'un plaisir? *Libre* signifie *indépendant* de *toute cause autre* que mon vouloir émanant de ma personne. Or, comment pouvons-nous avoir le sentiment immédiat de l'*absence* de toute autre cause? Nous ne sentons que ce qui est *présent* à notre conscience, et ce qui est présent, ici, c'est que nous voulons telle ou telle chose, sans toujours apercevoir d'où vient notre volonté même. Quant à l'entière *absence* de causes agissant sur nous, elle ne peut pas se sentir. Poser tout sentiment immédiat comme vrai par cela même, à l'exemple des Ecossais, ce serait donc, croyons-nous, abandonner toute philosophie en même temps que toute science. Mon sentiment immédiat est réel en tant que *sentiment*, voilà qui est entendu; dans certains cas, je crois me sentir libre, même quand je subis la suggestion d'un hypnotiseur, et ce sentiment est réel; mais, qu'il corresponde à une *liberté réelle*, c'est ce qui reste toujours à examiner. Sans *critique*, plus de philosophie. Nous ne pouvons pas revenir avant Kant, avant Descartes, avant Aristote et Platon, avant Socrate.

D'ailleurs, la *constatation* même d'un sentiment

1. *Ibid.*

immédiat offre les plus grandes difficultés, et nous en avons ici un exemple typique. Pour ma part, je n'éprouve aucun « sentiment immédiat » de libre arbitre ; je me sens toujours déterminé soit par des raisons, soit par des émotions, soit par des tendances obscures que je devine présentes derrière mes idées et émotions, comme on devine quelqu'un présent derrière soi. Ces tendances appétitives et motrices sont devenues inhérentes à mon caractère. J'ai beau regarder en moi, plus j'y regarde, moins je me vois vouloir et agir indépendamment de toute autre cause que ma simple volonté. Plus je me rends compte de mon acte et des raisons de mon acte, de façon à y voir clair en moi, — et cela, non pas *après* avoir agi, mais *avant* d'agir et au *moment* même où j'agis, — moins je me sens indéterminé, plus, au contraire, je me sens déterminé. L'apparente indétermination me paraît toujours une absence de vision intellectuelle et de conscience, une sorte d'aveuglement. Quand, sur le conseil de Malebranche, je tiens mes yeux clos, mes oreilles bouchées, le monde extérieur disparaît pour moi : je ne vois plus la lumière qui m'enveloppe et agit sur tous mes pores, je n'entends plus le frémissement des bruits lointains, je ne perçois plus ni les corps inanimés qui m'environnent, ni les autres hommes semblables à moi ; il me semble que je suis seul dans l'univers, que l'univers, c'est moi, que je suis détaché de tout et seul maître de moi-même. Mais, pour dissiper cette illusion de solitude, d'indépendance, d'insolidarité avec tout ce qui m'environne, il me suffit de rouvrir les yeux. L'intuition du libre arbitre indéterminé est semblable : c'est l'illusion des yeux fermés.

De même, je n'arrive pas à saisir en moi par

intuition la présence d'une « évolution » vraiment « créatrice », c'est-à-dire produisant un *nouveau* que n'expliquerait aucune raison — je ne dis pas *mécanique*, mais de n'importe quelle nature. Comment apercevoir en moi, intuitivement, quelque chose d'analogue aux fameux *commencements absolus* de Renouvier ? Ces commencements, derrière lesquels il n'y aurait aucune cause cachée, ces *nouveautés* évolutives qui ne ressembleraient à rien supposeraient, pour être saisies, la conscience parfaite et absolue de toutes les causes agissant en moi et dans le monde entier, si bien que je me verrais seul créateur de l'effet nouveau et de toutes ses qualités spécifiques. Moi, moi, dis-je, et c'est assez, et c'est tout, et il n'y a rien que moi qui ait agi ! Et j'ai introduit dans le monde quelque chose d'absolument neuf ! Thomas Reid s'attribuait de même le « sentiment immédiat » de pouvoir indifféremment lever le bras ou l'abaisser ; l'ingénu psychologue ne s'apercevait pas que l'idée même de prouver sa liberté d'indifférence détruisait sa prétendue indifférence.

On répondra que le libre arbitre est une « relation *indéfinissable* des actes au moi tout entier », que le définir serait le « nier ». — Encore faut-il le caractériser, le distinguer, pour avoir le droit de dire qu'un acte est vraiment libre, qu'il a son *origine* dans le moi, une *relation* de *dépendance* par rapport au moi. Si on ne peut rien dire du libre arbitre, toute discussion deviendra sans doute impossible ; mais alors, de quel droit l'*affirmer* et l'affirmer comme une vraie *création ?* C'est une fâcheuse posture pour le libre arbitre si, dès qu'on en veut penser et dire quoi que ce soit, il se dissipe *ceu fumus in auras*.

Dans sa réponse à nos observations, M. Bergson

nous reproche, ainsi qu'à tous les philosophes qui ne procèdent pas par intuitions et discutent sur le libre arbitre, de « braquer » des catégories, comme on braque une lorgnette, sur la donnée immédiate, dont l'intelligence ne peut plus alors prendre que des points de vue[1]. — Mais, nous venons de le voir, quand M. Bergson lui-même parle du libre arbitre comme objet de son intuition et de son sentiment, il braque sur ce sentiment prétendu immédiat » la catégorie de la causalité, qui est la catégorie par excellence, la catégorie des catégories. Pareillement, quand il parle de la « mobilité » intérieure, il braque sur lui-même les catégories d'unité, de pluralité, d'identité, de différence et de changement. Pour être *qualifié libre* plutôt que non libre, et surtout *moral* plutôt que non moral, un acte ou changement ne peut être étranger à la catégorie de *qualité*. Pour être en *relation* avec le moi, pour être attribuable au moi plutôt qu'à d'autres causes, il ne peut être étranger à la catégorie de *relation*, notamment à la catégorie d'*inhérence au sujet*. Enfin, pour être intentionnel et intelligent, pour être vraiment bon ou mauvais, il ne peut être étranger à la catégorie de *finalité*. Aussi peut-on dire, comme nous l'avons dit dans *La Liberté et le Déterminisme*, que l'idée de liberté, l'idée que les futurs ne sont pas causés et déterminés sans notre action et sans notre causalité propre, est elle-même la *catégorie suprême de l'action*, surtout de l'action *morale*. Un libre arbitre échappant à toutes les catégories échapperait à toutes les relations, y compris ce que M. Bergson appelle « la relation indéfinissable au moi », qui d'ailleurs se retrouve aussi bien dans mes états les plus pas-

1. *Vocabulaire philosophique, ibid.*

sifs que dans mes actes les plus personnels. Une liberté en dehors de toute catégorie, c'est ou le noumène de Kant, que l'on n'a pas le droit d'appeler liberté plutôt qu'autre chose, ou le pur phénomène senti au passage sans aucune réflexion de la pensée sur lui; et on n'a pas plus le droit de l'appeler liberté qu'autre chose. Ou plutôt il est impossible de l'appeler liberté, car le phénomène comme tel, le « devenir » est ce qu'il y a de moins indépendant : il ne peut être conçu sans cause par la raison et il est toujours ramené par l'expérience à quelque cause, à mesure que notre expérience et notre science s'agrandissent. M. Bergson veut faire du phénomène une sorte de noumène, pour le motif que le phénomène a une *qualité* propre et originale ; mais la *qualité* originale (et la qualité est elle-même une catégorie, tout comme la causalité) n'est nullement la liberté. Nous l'avons déjà dit, une souffrance profonde et originale n'est pas une souffrance libre, quoiqu'elle ait une relation intime et propre avec mon individualité, non avec la vôtre. La tristesse d'un Shelley était proprement la *sienne ;* elle n'était pas libre pour cela, pas plus que celle d'un Byron.

On ne peut pas même dire : *Je deviens*, *je change*, *j'évolue*, sans catégoriser, à plus forte raison : « Je me change *librement.* » Comment aurions-nous, dans le changement actuel, l'intuition immédiate d'une évolution ne dépendant que d'elle-même, sans autres conditions ? Quand M. Bergson essaie d'identifier le sentiment immédiat de l'évolution *interne*, de l'écoulement fatal des états de conscience, avec un sentiment immédiat que nous aurions de notre liberté créatrice, c'est bien encore le concept de causalité qu'il applique au changement ;

qui plus est, c'est le concept de causalité *première* et *absolue*. Nous voilà en pleines catégories et aussi en plein mélange de concepts peu justifiés : car changement ou évolution n'est pas causalité, causalité n'est pas libre arbitre, c'est-à-dire causalité non suspendue elle-même à une cause ; enfin, causalité relative n'est pas causalité absolue et créatrice, en supposant que le concept de causalité absolue ou de création ait un sens et ne soit pas vide.

Aussi craignons-nous que, en voulant repousser toutes les catégories et toutes les « abstractions » conceptuelles de l'intelligence, l'intuitionnisme ne soit arrivé lui-même à des abstractions qu'il prend pour des réalités incontestables. Ce qu'il nomme les données immédiates de la conscience nous semble précisément ce qui n'est pas du tout donné à la conscience : une « perception *pure* », un « souvenir pur », une « durée pure », une « hétérogénéité pure », une « liberté pure ». Ce mot *pur*, qui implique une soustraction de toute multiplicité, de tout temps ordinaire, de toute relation à l'espace, nous renvoie à quelque chose qui, en supposant son existence, est précisément insaisissable à l'intuition et gît dans les plus obscures profondeurs de la subconscience ou de l'inconscience. D'ailleurs, la conscience, nous dit lui-même M. Bergson, naît de l'*action* qui s'insère dans le monde matériel. Que restera-t-il donc si nous supprimons cette action ? La vie ? Mais la vie ne se saisit pas à l'état *pur* ; elle se saisit en rapport avec un monde extérieur, sans lequel elle ne se conçoit plus et ne mérite pas plus le nom de vie que tout autre. L'*existence* elle-même ne se saisit pas *pure ;* le *sum* est nécessairement un *cogito*, un *sentio*, un *volo*. Les données dites intuitives, à nos yeux, sont seulement des *limites*

idéales vers lesquelles tendent les perceptions réelles, les souvenirs réels, la durée réelle, l'activité réelle, la volonté intelligente. Non seulement elles ne sont pas de vraies intuitions, mais elles sont des concepts ; si bien que la philosophie intuitionniste nous paraît toute conceptuelle : elle roule sur des « créations abstraites » de la pensée qui nous rappellent les choses *pures* de Platon, l'unité pure, la multiplicité pure, la dualité en soi, l'altérité ou hétérogénéité en soi, le temps pur, le devenir pur, etc. Ce qui semblait d'abord la voix d'Héraclite redevient la grande voix de Platon ou de Plotin.

Mais alors, parmi les données les plus voisines de l immédiat, pourquoi ne pas placer les catégories elles-mêmes? Est-ce que la *qualité*, première des catégories, n'est pas ce que nous saisissons le plus immédiatement en même temps que notre *existence?* Celle-ci est toujours *qualifiée* et n'a conscience de soi que par la qualité. De même, est-ce que la causalité, seconde catégorie, n'est pas présente, dès le début, au *cogito* et au *sum?* Si nous n'agissons pas et ne *causons* rien, quel droit avons-nous de dire : je suis? Enfin, la *relation* n'est pas moins ancrée au fond de notre être, qui jamais ne se saisit sans quelque rapport à autre chose, sans quelque concours ou conflit avec d'autres existences. La quantité même, la quantité *intensive* est installée en nous dès l'origine, si peu que nous *sentions* et que nous *réagissions*, que nous fassions effort, que nous *tendions* plus ou moins fortement vers quelque état futur. L' « élan vital » lui-même ne se comprend pas sans quelque intensité. Bref, les catégories, ces prétendues abstractions, sont notre existence même, notre sang et notre moelle ; elles

sont « données » avec nous-mêmes et en nous-mêmes : elles sont données dans l'intelligence et par l'intelligence, qui ne se distingue pas de notre conscience.

Examinons pourtant si la méthode *intuitive*, fût-elle capable d'opérer le retranchement chimérique de tout élément intellectuel, pourrait vraiment nous fournir la solution certaine des problèmes métaphysiques et échapper à toute « critique » de l'intelligence. Après avoir défendu celle-ci, nous allons passer à l'offensive et examiner ce que vaut réellement, au point de vue de l'objectivité absolue, le sentiment immédiat.

En réponse à ceux qui veulent, comme nous, « critiquer » les intuitions dites immédiates, M. Bergson répond que « le retour à l'immédiat lève les contradictions et les oppositions en faisant évanouir le problème autour duquel le combat se livre... Cette puissance de l'immédiat, je veux dire sa capacité de résoudre les oppositions en supprimant les problèmes, est, à mon sens, la marque extérieure à laquelle l'intuition vraie se reconnaît[1] ». — Nous répliquerons à notre tour que, si le retour à l'immédiat supprime les problèmes, c'est en méconnaissant ou en ignorant leur existence. En me cantonnant dans l' « intuition » de l'étendue, je ne supprime pas le problème de savoir si l'étendue est réelle et est réellement comme je la conçois. En me renfermant dans mon sentiment de spiritualité, je ne supprime pas le problème de savoir si je suis vraiment sans attaches matérielles. De même, quand la mystique s'emprisonne dans son sentiment de la présence divine, il ne sup-

1. *Vocabulaire philosophique, ibid.*

prime pas la question de savoir s'il y a réellement une divinité qui lui est présente, ou s'il ne prend pas son état d'âme pour un objet réel et divin. Spinoza, en se sentant éternel, ne se confère pas l'éternité. L'oiseau du désert, en cachant sa tête sous son aile, ne supprime ni le simoun ni la question tragique de l'engloutissement. Le sentiment immédiat ne nous semble lever aucune opposition, résoudre aucune question : ou il n'est en effet qu'un sentiment immédiat, et il est sans jugement ; ou il enveloppe quelque idée, quelque réflexion sur soi, et alors il donne prise à tous les points d'interrogation que l'intelligence a le droit et le devoir de poser. L'appel à l'immédiat, si nous ne nous trompons, ne résout pas plus les problèmes que l'appel de Reid et de Victor Cousin au « sens commun », au « sens intime », ou l'appel de saint Bonaventure au « sens divin ».

L'intuitionnisme et le sentimentalisme se bercent néanmoins de cet espoir que, pour toucher l'*absolu*, il suffit d'écarter l'intelligence. A en croire les partisans de l'intuition, les démonstrations qui ont été proposées de la *relativité de nos connaissances*, qu'elles viennent de Kant, de Hamilton ou de Spencer, sont « entachées d'un vice originel » ; elles supposent, « comme le dogmatisme qu'elles attaquent, que toute connaissance doit nécessairement partir de concepts aux contours arrêtés pour étreindre avec eux la réalité qui s'écoule[1] ». — Nous ne croyons pas que Platon, Aristote, Descartes et Leibniz d'une part, Kant, de l'autre, se soient figuré la connaissance comme *partant* de *concepts* pour les appliquer du dehors au réel. Tous les grands *dogmatiques* ont précisément cru, à tort ou

1. *Vocabulaire*. *ibid*.

à raison, que la connaissance a sa source première dans des appréhensions du réel, les unes sensibles, les autres intellectuelles. Aucun ne s'est imaginé que nos concepts *abstraits* pussent saisir l'être, ni que les ombres de la caverne fussent les réalités. Ils ont seulement cru que les *rapports* réels qui existent entre les termes réels, saisis par la conscience ou par la perception, ne sont pas simplement notre œuvre; ils ont cru que les *idées de rapports* ont un fondement dans la réalité et même, selon Platon, dans la réalité dite éternelle, puisque sa nature les réalise dans le temps *sans commencement et sans fin*. Toutes ces opinions se peuvent discuter, mais elles n'ont rien de commun avec un dogmatisme qui prendrait les abstractions pour des choses, au lieu de comprendre que nos abstractions légitimes sont rendues possibles par des relations réelles, immanentes aux choses et résultant de leur *modus operandi*. Kant, distinguant à son tour ce qu'il appelle plus ou moins proprement l'intuition sensible d'avec l'intuition intellectuelle, accorde à l'homme la première, mais lui refuse la seconde : selon lui, toutes nos intuitions dépendent de notre constitution sensible et portent sur des phénomènes sensibles; nous ne pouvons avoir aucune intuition intellectuelle pour pénétrer au cœur même des choses; notre connaissance demeure donc relative, non pas parce qu'elle va des concepts aux réalités, mais, au contraire, parce que, *toute connaissance allant des réalités intuitivement saisies* aux concepts et nulle vraie réalité substantielle n'étant, selon Kant, intuitivement saisie en soi par l'homme, l'esprit humain est réduit à ne connaître que des apparences phénoménales. Cette opinion peut encore se discuter, — et nous l'avons discutée nous-

même, — mais elle n'est pas celle que M. Bergson prête aux philosophes qui l'ont précédé.

Le problème de la relativité n'est donc point, à notre avis, celui que M. Bergson pose ; il est le suivant : — Avons-nous des intuitions *intellectuelles ?* — Kant répond non, et les intuitionnistes répondent oui. Mais, nous l'avons vu, leurs « intuitions », érigées en appréhensions de l'absolu, sont seulement des états de conscience personnels ou sympathiques ; à l'examen, elles viennent se résoudre en impressions sensibles d'écoulement, de mobilité incessante, de vie se sentant passer, de cœnesthésie confuse, d'*irritabilité* sans cesse éveillée par une mer d'*excitations* venues du milieu matériel. Or, toutes ces choses, selon nous, tombent au plus haut degré sous le soupçon kantien de relativité. En tout cas, nous n'avons trouvé d'absolu, dans une telle doctrine, que l'universelle mobilité du *devenir*, qui toujours fut considéré par tous les philosophes comme le type même de la relativité. On pourrait donc dire, avec Hegel, que, selon cette même doctrine, il n'y a d'absolu que le relatif, d'existant que le devenir, qui précisément ne parvient jamais à l'existence. Aussi avons-nous fait observer à ce sujet, dans le *Vocabulaire philosophique* , qu' « appeler *absolu* la réalité quelconque saisie en nous par la conscience et qui constitue notre existence pour nous-mêmes, mais qui ne constitue pas une existence *par soi* et *indépendante de toutes relations*, c'est donner à l'absolu un sens nouveau, qui déplace la question sans la résoudre[1] ».

Dira-t-on que ce n'est pas notre « devenir » relatif qui est absolu, mais la connaissance intuitive que nous en avons ? Nous répondrons qu'une

1. *Ibid.*

telle connaissance ne peut, sans quelque abus des termes, s'appeler absolue, c'est-à-dire dégagée et indépendante de toute relation, de toute subordination à des conditions quelconques. Par cela même qu'une connaissance est distincte, discriminative et délimitée, elle enveloppe des relations, des conditions de toutes sortes qui la rendent dépendante, incomplète, partielle et toujours sujette à la « critique ».

— « Mais, nous a répliqué M. Bergson, pour prouver qu'une connaissance limitée est nécessairement une connaissance relative, il faudrait prouver qu'on altère la nature du moi, par exemple, quand on l'isole du Tout. » — Précisément nous croyons, pour notre part, qu'on altère la nature du moi en l'isolant du Tout, en l'y « découpant » selon ce procédé même que M. Bergson rejette partout ailleurs comme falsificateur du réel. Qui peut se flatter d'être une monade se suffisant à elle-même, comme la monade des monades conçue par Leibniz? Je ne vis que dans le Tout et par le Tout ; en croyant me *connaître* dans une complète solitude et sans mes relations de toutes sortes, qui me font ce que je suis, comment n'altérerais-je pas la nature de mon moi? C'est justement ce qui arrive, par exemple, quand je m'attribue un libre arbitre absolu.

M. Bergson nous répond : — « Un des objets de l'*Evolution créatrice* est de montrer que le Tout est, au contraire, de *même nature* que le moi, et qu'on le *saisit* par un approfondissement le plus complet de soi-même. » — Ce n'est pas là, croyons-nous, la vraie question. Que le Tout soit *de la même nature* que *moi*, cela est possible et, pour notre part, nous l'avions déjà soutenu dans l'*Evolutionnisme des idées-forces ;* mais cela ne fait pas que mon moi se suffise

et se saisisse dans son fond indépendamment du Tout. De plus, comment savoir que le Tout est un *moi*, sinon par pure analogie et induction? « S'approfondir soi-même », dit-on, c'est saisir immédiatement le Tout. Voilà encore, ce semble, une philosophie qui identifie l'homme avec le principe de l'univers ou avec l'univers lui-même. Mais j'ai beau m'approfondir, je ne me vois pas *créateur* du Tout, je ne me vois pas comme *étant* le Tout. J'ai seulement l'*idée* de ce Tout, et encore cette idée est-elle problématique ; car qu'est-ce qu'un Tout? Il y a là bien des points d'interrogation. Je cherche en vain dans ma conscience l'*intuition* du Tout, comme j'y cherche vainement l'intuition du divin. Si Schelling et son disciple Ravaisson ont possédé cette intuition intellectuelle, sorte de « grâce » prévenante, je les envie ; mais comment un Kant, qui en eût été si digne, l'a-t-il toujours ignorée et niée? Le dogmatisme mystique est un système ; ce n'est pas une vérité incontestée et incontestable.

Concluons qu'objectivité n'est pas absolu ; c'est réalité vérifiable pour toute intelligence placée dans les mêmes conditions et *relations* que nous ; objectivité, c'est abandon de la subjectivité individuelle, c'est extension d'une relation à tous les hommes et à tous les esprits. Nous avons déjà dit plus haut que la philosophie, à la différence des sciences positives, poursuit la connaissance ou la représentation des termes entre lesquels sont établis des rapports ; parmi ces termes, il en est un qu'elle saisit en sa réalité : l'état de conscience. On peut dire que cet état est absolument certain, mais il n'est pas pour cela un absolu ; la confusion de la *ratio cognoscendi* avec la *ratio essendi* ne serait pas plus admissible dans la philosophie que dans la science.

IV

CONCLUSION. L' « INTUITION » EST PLUS RELATIVE QUE LE CONCEPT

La philosophie intuitive a mis en doute la *valeur objective* des concepts en soutenant « qu'ils sont tous *relatifs à notre action* sur les choses, plus particulièrement sur la *matière* », qu'ils sont relatifs aux « besoins de la vie ». — Or, selon nous, les sentiments immédiats sont encore bien plus relatifs aux besoins de la vie et de l'action. Ils ont été triés parmi une multitude d'états de conscience possibles, pour les besoins de la vie. Nos sensations, comme nous l'avons depuis longtemps prouvé, sont le résultat de cette sélection vitale[1]. De même pour nos émotions affectives : si nous éprouvons du plaisir et de la douleur, c'est pour nous inciter à réagir. Comment donc les états de conscience immédiats auraient-ils plus de valeur *objective* que le reste? Ils ont une existence certaine pour le sujet sentant et dans les limites du sujet sentant, dont ils traduisent l'état intérieur, oui ; mais, encore un coup, pourquoi atteindraient-ils mieux la vérité objective?

Si l'on veut juger d'après les « besoins de la vie », on trouvera, tout au contraire, que ces besoins réclament une exactitude aussi grande que possible des concepts, tandis qu'ils n'exigent pas la même exactitude des sensations qualitatives et des sentiments immédiats. Par exemple, quand l'animal est devant le feu qui va le brûler, ce qui est essentiel, ce n'est

1. Voir, dans la *Revue des Deux Mondes*, notre étude sur *la sensation et la pensée* (1887).

pas que sa sensation de lumière ou de chaleur soit en exacte conformité avec la *nature* de la lumière et de la chaleur; peu importe que la flamme paraisse à un chien plus jaune de nuance, à un chat plus blanche, peu importe même que l'un voie blanc ce que l'autre voit jaune, etc. Ce qui importe, ce n'est pas la nuance qualitative des *termes*, ni leur hétérogénéité qualitative, ce sont leurs *rapports*, notamment, ici, le rapport de causalité empirique « flamme-brûlure », les rapports de temps et les rapports d'espace. Pourvu que la représentation de la brûlure *suive* dans le temps la vision (exacte ou non) de la flamme et pourvu que le mouvement de recul suive la représentation, cela suffit. En fait de rapports, nous sommes ici dans l'*exact;* c'est même le *scientifique* qui commence, puisque nous avons affaire à une loi, et à une loi objective, qui existe indépendamment du mode particulier de sensation. La Nature nous dit : — Vos prétendues intuitions, fidèles ou non, je n'en ai cure; ce dont j'ai cure, c'est des rapports et des concepts où ils s'expriment; divisés par ce que vous appelez vos intuitions, vous serez réunis par vos concepts et idées. — Bref, rien ne nous assure de la véracité objective des sentiments immédiats, des *feelings* (dont personne ne nie la réalité subjective) ; tout, au contraire, nous assure de la vérité de nos concepts. Des goûts et des couleurs il ne faut discuter ; mais il faut discuter du rapport d'un fruit, ayant bon goût pour l'un, mauvais goût pour l'autre, avec la fonction vitale de la nutrition. Pourquoi donc, êtres vivants, aurions-nous ces intuitions d'absolu que certains philosophes nous attribuent, l'intuition de « l'essence de la matière », de « l'essence de la vie »? Au point de vue de la vie vécue, nous n'avons nul

besoin de connaître l'essence de la vie, et, de fait, nous ne la connaissons pas ; nous avons seulement besoin d'agir et de vivre conformément aux *lois* de la vie ; nous avons besoin aussi, quand nous pensons, de ne pas penser les lois de la vie au rebours de ce qu'elles sont, de ne pas croire que nous allons vivre en absorbant des poisons qui tuent. Tout ce qu'on avait élevé contre la pensée et l'intelligence retombe plus lourdement, comme un rocher de Sisyphe, sur l'intuition.

Nos perceptions, a-t-on dit encore, et à plus forte raison nos idées, « nous donnent le dessin de notre action possible sur les choses bien plus que celui des choses mêmes[1] ». — On peut répondre que le dessin de notre action possible dépend du dessin même des choses : si la petite boule que je perçois n'était pas ronde, ma main ne pourrait pas l'envelopper ; et ce n'est pas parce que je l'enveloppe qu'elle est ronde, c'est parce qu'elle est ronde que je l'enveloppe. Ma perception du soleil ne dessine pas mon action possible ; elle dessine les contours du faisceau lumineux arrivé réellement à mon œil.

Allons plus loin. Est-il bien vrai que les concepts et les idées existent uniquement « en vue de l'action » ? On pourrait soutenir, au contraire, que concepts et idées existent pour nous permettre *de ne pas agir immédiatement* sous l'influence d'un stimulant quelconque, de ne pas partir tout de suite comme la flèche d'un arc. Les concepts et idées ont pour but la *réflexion* intellectuelle. Celle-ci, une fois produite, peut sans doute elle-même aboutir à l'action et y aboutit le plus souvent ; mais elle peut aussi, profitant de sa propre existence, se prendre elle-même

1. *Evolution créatrice*, p. 206.

pour fin et se suffire. Voilà l'immense supériorité de la réflexion sur « l'intuition » immédiate et spontanée. De plus, puisqu'on veut mesurer l'intelligence aux besoins de l'action, quelle est la qualité qui importe le plus à la réflexion intelligente ? C'est encore la fidélité et l'exactitude, c'est-à-dire la conformité des concepts aux lois du réel. Quand la Nature nous dit : « Pense au lieu d'agir impulsivement », elle nous dit par cela même : « Pense conformément aux rapports entre les choses, sans quoi ta pensée ne te servirait à rien. »

Ainsi le besoin d'être conforme à la vérité est immanent à l'intelligence, tandis qu'il n'est pas immanent à l'intuition, ou qu'il est beaucoup plus faible pour l'intuition.

Si le besoin de vérité est incontestable pour la réflexion aboutissant à l'action extérieure, il l'est plus encore pour la réflexion se contentant d'agir sur elle-même et en vue d'elle-même. La faculté de réfléchir n'apparaît d'abord que comme *utile* pour l'avenir lointain : elle n'en est que plus nécessairement imprégnée de vérité et de vérité à longue échéance, de vérité à grande portée, de vérité générale ou universelle. Mais la réflexion se détache ensuite de l'utile et se pose en face d'elle-même. C'est alors qu'elle devient recherche de la vérité pour la vérité, science et philosophie.

On le voit, les intuitionnistes se blessent avec leurs propres armes : en voulant rabaisser la pensée au profit de l'intuition « *brute* », qui seule aurait, selon eux, le privilège d'atteindre les choses au cœur, ils ne font que montrer le caractère objectivement relatif, objectivement superficiel, la portée toute subjective des affections modales et qualitatives de notre conscience individuelle. Nous ne

sortirons jamais de nous-mêmes par l'intuition : sortir de soi, nous l'avons fait voir, c'est l'acte même et le privilège de la pensée.

Ainsi, sur le problème capital de l'épistémologie, nous avons vu l'intuitionnisme tomber lui-même sous toutes les objections et tous les doutes qu'il avait élevés contre la pensée. Il reprochait à l'intelligence de ne prendre, par ses idées, que des points de vue sur le tout, de ne saisir que des moments et des conditions particulières de l'existence vivante ; mais nous avons montré que l'intuition n'est elle-même qu'un moment fugitif; elle n'est qu'un *point de vue saisi au passage* et qui s'engloutirait aussitôt dans la nuit sans le souvenir, sans la réflexion, sans l'idée, sans l'opération intellectuelle. L'intuitionnisme reprochait à l'intellectualisme exclusif (comme nous l'avions déjà fait nous-même) l'abstraction et la non-adéquation au réel, l'isolement de ce qui, dans le réel, est uni ; mais ce reproche rejaillit encore plus fortement sur tout intuitionnisme. Le sentiment immédiat, en effet, n'est qu'un extrait et un abstrait de la conscience ; il est la partie par laquelle elle sent tout d'un coup, spontanément, en gros et en masse, un ensemble qui est lui-même partiel et incomplet, détaché de son « environnement », de ses conditions sous-jacentes et de ses causes génératrices. — Le concept, ajoutait l'intuitionnisme, est « discret ». — Oui, mais encore bien moins que l'intuition, où le fragment unique et *sui generis* qui nous est donné se dissocie d'avec tout le reste, à tel point que ce fragment ne reviendra plus jamais et que tout le reste continuera tranquillement son chemin après son annihilation. Le concept, lui, unit les différents temps et les différents lieux, les différents êtres, les diverses consciences.

Le concept d' « animal » est beaucoup moins discret que le sentiment fugace qu'a l'animal de son existence au moment présent. Fondée sur les concepts, la science soude les choses et rétablit la continuité entre elles, bien loin de les éparpiller en petites paillettes. Sans doute il n'appartient pas au savant, comme il appartient au psychologue et au philosophe, de prendre la vie intérieure sur le fait, en flagrant délit de sentir et d'agir ; mais la science unit les divers moments de notre vie et les diverses vies elles-mêmes par des lois qui s'appliquent universellement.

Les intuitionnistes accusaient le langage, par les concepts qu'il exprime, de recouvrir nos états d'âme les plus personnels d'une sorte de gaine impersonnelle, fabriquée par la société. — Mais le mot, c'est l'expérience de tous élargissant et approfondissant celle de chacun. L'animal muet a-t-il une intuition plus sûre et plus riche de lui-même que l'homme qui parle? C'est tout le contraire, car chaque mot est le résumé des efforts faits par toutes les consciences humaines pour voir clair en elles-mêmes et, du même coup, il nous fait voir plus clair dans notre propre conscience.

Allons jusqu'au bout de nos critiques. Cette intuition que l'on opposait au concept est elle-même un premier acte de pensée, une première vue photographique. Lorsque j'ai « l'intuition immédiate » de ce que j'éprouve en ayant peur, je détache déjà du courant intérieur, du *stream of consciousness*, un flot particulier, sur lequel je prends *ex abrupto* une vue particulière et partielle. Mon « intuition » est déjà idée, — idée pleine de vie, sans doute, par cela même agissante et mouvante, parfois émouvante, — mais c'est tou-

jours une idée. Il n'est donné à personne de s'embrasser tout entier et de se pénétrer d'une vraie intuition, qui serait *plénitude de conscience identique à la plénitude de l'existence*. Nous, hommes, nous ne prenons jamais conscience que d'un peu de nous-mêmes. Le plus profond philosophe a encore sur soi de simples perspectives, que le cours fuyant de la durée limite à des *instantanés*. Or, un instantané est bien inférieur à une « vision cinématographique », qui, à mesure que les vues successives sont plus nombreuses et plus rapprochées. nous donne mieux la conscience du mouvement et de la vie. Le pur *mobile* est plus *conceptuel* que l'*immobile ;* le *réel*, lui, n'est ni l'un ni l'autre ; il domine l'un et l'autre, comme il domine à la fois la « durée » et l'étendue, simples aspects du tout.

L'intuitionnisme reprochait enfin à la pensée de « diviser » l'indivisible et le simple. Mais d'abord, parmi les philosophes dignes de ce nom, lequel a jamais fait consister la pensée et l'intellection dans de menues fractions de notre vie consciente, divisées et éparpillées dans l'espace, comme les pièces d'un jeu de patience qu'il s'agirait ensuite de réunir ? Qui donc, même parmi les plus « intellectualistes », a méconnu l'unité profonde de la pensée, son action unifiante, par laquelle elle ramène à soi le multiple et concentre le dispersé, comme un général rassemble des soldats en déroute ? Est-ce Platon, est-ce Aristote, est-ce Descartes, est-ce Leibniz ? Voilà pourtant l'accusation qu'élèvent les intuitionnistes. Or, nous les avons vus faire tout les premiers ce qu'ils reprochent aux intellectualistes : briser l'unité de la vie mentale en divisant ce qui est divisible, ce qui se pénètre et se fond l'un dans l'autre. Ils nous parlent d'intui-

tion et de sentiment comme d'un je ne sais quoi d'avec lequel la pensée serait disjointe et qui subsisterait à part de l'intelligence proprement dite. Ils rejettent la doctrine des « facultés », et cependant ils font de l'intuition et de la pensée deux facultés différentes, parfois même opposées. En fait, la pensée est partout, comme est partout le sentiment, comme est partout l'action. Aucune perception « intuitive » n'est possible sans la pensée : on ne perçoit que par l'établissement de différences et de distinctions ; on ne perçoit que par une analyse suivie de synthèse, donc par un premier travail de la pensée. Certes, l'intuitionnisme insiste à bon droit, — comme nous l'avions fait nous-même dans *La Liberté et le Déterminisme*, puis dans la *Psychologie des idées-forces*, — sur l'interpénétration et l'implication qui caractérisent la vraie conscience et la vraie durée, par contraste avec les objets étalés en dehors l'un de l'autre dans l'espace ou dans le temps. Mais alors, pourquoi séparer l'intelligence de l'intuition, du sentiment, de l'instinct, qu'elle pénètre de part en part? En outre, dans l'intelligence même, n'y a-t-il pas *implication mutuelle des idées*, pénétration de l'une dans l'autre, si bien que, après avoir analysé, l'intelligence n'est satisfaite que par la synthèse ? Toujours incomplète est cette synthèse succédant à l'analyse, mais plus incomplète encore est cette intuition réduite à une étincelle du feu intérieur. Au reste, qu'est-ce qui empêche l'intelligence de dépasser toujours les synthèses insuffisantes auxquelles elle est parvenue ? Qui l'empêche de compléter ses divers centres de perspective les uns par les autres ? L'intuition, au contraire, n'a par elle-même rien de progressif ; on ne peut lui faire faire de progrès que par le contrôle des

idées et du raisonnement. Bref, séparer l'intuition de la pensée, c'est toujours couper la vie en deux; seulement, on renverse le sens de l'opération. L'intuitionnisme nous semble donc, sur ce point, aussi unilatéral que le pur intellectualisme; il se met sur le même plan que ce dernier système : en croyant le dépasser, il demeure aussi éloigné du réel.

Concluons que le dogmatisme de l'intuition, si subtil et profond qu'il puisse être, est encore plus insoutenable que le dogmatisme du concept. Ce qui seul est soutenable, c'est la critique simultanée des prétendues intuitions et des concepts, quand les unes et les autres se flattent d'atteindre « l'absolu ». Ce qui est encore soutenable, c'est, comme nous venons de le voir, la valeur réellement *scientifique* et *philosophique* des concepts ou idées, et la valeur *non-scientifique*, *non-philosophique*, mais simplement *vitale* ou *psycho-physiologique* des intuitions, affections, sentiments immédiats, sensations, émotions, etc. Enfin, la critique la plus radicale qu'on puisse faire de toute philosophie intuitive, c'est que l'intuition, telle qu'elle la conçoit, n'existe pas. Ou l'intuition est une première réflexion de la pensée, ou elle est simplement une conscience spontanée et soudaine du transitoire, sans *tueri* et sans *in*, conscience qui ne peut devenir objet de philosophie qu'en devenant objet de réflexion et de raisonnement à portée universelle. Pour le philosophe, l' « intuition » est un trou obscur où l'on ne peut plus rien voir, même soi; l'idée est un sommet d'où l'œil embrasse l'infini.

CONCLUSION

I

La théorie de la « volonté de conscience », que nous avons exposée dans ce livre, ramène la pensée à un ensemble d'actions et réactions conscientes, mais cet ensemble d'actions, appétitives en même temps que motrices, poursuit sa concordance avec les autres actions en jeu dans l'univers et avec les lois de ces actions. Cette théorie nous semble concilier les autres en ce qu'elles ont de vrai. Elle accorde au pragmatisme que, toute action se posant un but, la pensée se donne elle-même un but et, à ce titre, peut être appelée « pratique » au sens le plus large du mot ; elle le peut aussi en ce sens qu'elle cause toujours des effets, qu'elle est opérative et douée de force efficiente. Mais le but que poursuit la pensée comme telle, c'est précisément la concordance causale avec l'univers et avec ses lois, concordance dont la *conscience* constitue la *connaissance vraie*. Donc, quelque pratique que puisse être ultérieurement la connaissance par ses effets et par ses fins, elle est théorique en elle-même ; qui plus est, elle ne peut être pratique qu'à la condition d'être théorique, dans la mesure où elle est valable théoriquement. Ainsi sont recon-

ciliées, dans l'acte de connaître, la spéculation et l'action. En même temps sont reconciliés l'intérêt et le désintéressement. Penser pour penser *vrai*, c'est le désintéressement suprême, mais c'est aussi le suprême intérêt, et cela pour deux raisons : la première, c'est que nous éprouvons de la joie à penser, de l'intérêt à penser ; la seconde, c'est que la pensée désintéressée peut seule servir les intérêts de la pratique, parce que seule elle cherche à connaître les lois de ce qui est et peut être, donc de ce que nous pouvons faire. La *vie* de l'homme a besoin de la pensée, et la pensée est elle-même une vie supérieure à la vie matérielle, dont elle nous révèle le fond.

Selon les métaphysiciens idéalistes, il n'y a que la pensée *absolue* et *divine* qui puisse introduire des différences dans les choses ; selon nous, la pensée humaine y introduit aussi des différences : les relations des choses sont réellement altérées dans et par l'acte même de l'idéation. Mais, selon nous, de ce que notre pensée réalise et rend vrai ce qui dépend de son action, il ne s'ensuit nullement que ce soit elle qui réalise et rende vrai, c'est-à-dire affirmable pour toute intelligence, ce qui existe sans elle, existait avant elle, existera après elle. Le pragmatisme a tort de revenir au paradoxe de Protagoras, qui n'est lui-même qu'une conséquence de la philosophie héraclitéenne du *devenir*. Le devenir dans le temps est sans doute un caractère essentiel, mais non pas le seul ni le plus important de la réalité, telle que nous la saisissons en nous-mêmes et hors de nous. Dans ce devenir, les processus conscients ont une part active et productrice, sinon créatrice ; c'est-à-dire qu'ils engendrent des effets toujours nouveaux,

qui, sans eux, n'eussent pas existé. De plus, ces processus conscients tendent à se traduire en *idées* qui, par leur efficacité, sont des facteurs d'évolution ou des forces. L'avenir n'est donc pas prédéterminé pour nous indépendamment de nous : c'est à notre conscience qu'il appartient de le déterminer pour sa part, au moyen de nos sentiments, de nos volontés et, par cela même, de nos idées, où l'avenir prend vie d'avance et trouve ses premiers moyens de réalisation.

Notre doctrine reconcilie encore, si nous ne nous trompons, l'empirisme bien entendu et le rationalisme bien entendu. Le véritable empirisme est celui qui pénètre jusqu'au fond même de l'expérience, laquelle est intérieure et saisit intérieurement l'être par la pensée : *cogito*. D'autre part, la véritable « raison » n'est pas différente de cette expérience profonde où la pensée, en se posant, pose du même coup les deux grandes lois de l'*identité* et de l'*intelligibilité* causale. Ces lois, en même temps qu'elles expriment la volonté comme *existante* et comme *agissante*, expriment aussi cette profonde rationalité qui, au-dessus des faits bruts, constitue la vérité.

Enfin notre doctrine concilie ce qu'il y a de vrai dans l'intuitionnisme avec ce qu'il y a de vrai dans le conceptualisme. L'intuitionnisme a raison de faire appel, comme nous l'avons toujours fait nous-même, à la conscience la plus immédiate possible ; mais il a tort d'attribuer à cette conscience immédiate une foule de prétendues données intuitives qui ne sont réellement que des concepts ultérieurs, comme le libre arbitre, la spiritualité, la contingence, le devenir, l'évolution, la création, etc. D'autre part, la philosophie conceptuelle

a raison de voir dans les idées des formules de rapports vrais, qui appartiennent à la réalité, puisqu'ils y sont déjà réalisés ou peuvent s'y réaliser. Elle a raison aussi de ne pas croire que l'idée soit étrangère à la vie, que les rapports vrais soient de simples abstractions ou même des mots, comme si un être pouvait exister sans ses rapports de tout genre avec tous les autres êtres, comme s'il pouvait se renfermer dans une existence absolue et dépourvue de toute solidarité. Qui dit *vie* dit *relations* innombrables ; donc la conscience de la vie enveloppe une multitude de rapports et s'accroît avec la connaissance de ces rapports mêmes, loin de se diminuer ou de se matérialiser par cette connaissance. Le pur *sentiment* de la vie, nous l'avons vu, n'est qu'un point, *punctum mobile ;* l'*idée* de la vie et de toutes ses formes, au contraire, est un vaste panorama où la pensée enrichit la vie de tout ce qu'elle conçoit comme réel ou comme possible. D'ailleurs, est-ce que la pensée ne fait pas, elle aussi, partie de la vie, partie de la réalité ? Pourquoi donc l'opposer au sentiment de la vie, comme si elle en était une altération et une falsification ? Pourquoi supposer qu'elle tourne autour du réel au lieu d'y pénétrer, au lieu d'être le réel même conscient de soi et de ses actions ? Dire que la pensée *représente*, c'est se contenter d'une métaphore ; même pour « représenter », il faut agir et agir en concordance avec la réalité vivante, recevoir l'action du réel et réagir à son tour sur le réel. *Rien n'est représentation*, *tout est action*. L'idée, nous l'avons fait voir, est une action en harmonie avec l'action mutuelle des réalités et avec leur action sur nous. Elle exprime une plus grande quantité d'actions, de causes, de réalités que l'acte

fugitif de la conscience dont on voudrait faire la seule révélation du réel ; cet acte de conscience ne prend d'ailleurs un sens quelconque que par l'idée qui s'y ajoute. Dans la vie il y a déjà de l'intelligence en même temps que de l'intelligible, et il y a dans l'intelligence, outre un déploiement de la vie au dedans d'elle-même, un accord avec la vie du tout. Quant à ce qui pourrait exister en dehors de toute intelligibilité et de toute intelligence, laissons cet X dans l'indétermination qui est sa seule caractéristique : occupons-nous de ce que nous pouvons penser, non de l'impensable.

S'il en est ainsi, il n'y a ni expérience ni connaissance possible en dehors de la théorie *moniste*, qui fait de la connaissance même et de l'expérience un processus de la réalité en coopération avec le reste de la réalité. La vie sans yeux n'est pas supérieure à la vie qui voit, connaît et se connaît ; tout au contraire. La connaissance est une nouvelle « qualité » et une nouvelle « hétérogénéité », donc elle est une nouvelle richesse ; elle ne s'oppose pas à la vie comme une sorte de matérialisation et de retour en arrière ; elle est par excellence, ainsi que nous l'avons dit dans *La Liberté et le Déterminisme*, l' « élan en avant », toujours plus loin, toujours plus haut. Quant au « sentiment », il n'existerait pas sans la pensée. Le *sursum mentes* est la condition du *sursum corda*. L'intuitionnisme tourne donc le dos au but même qu'il prétendait proposer à nos efforts.

II

Notre volontarisme intellectualiste, en dépassant l'intellectualisme trop exclusif de Platon et de Hegel, dépasse du même coup l'anti-intellectualisme contemporain. Cet anti-intellectualisme croit s'élever au-dessus de l'intelligence ; en réalité, il demeure à l'état d'intellectualisme incomplet et unilatéral. En effet, il se contente d'appliquer un ou deux principes de l'intelligence sans les compléter par les autres. Il combat le platonisme avec un demi-platonisme ; il combat le leibnizianisme avec un leibnizianisme mutilé. Les paralogismes anti-intellectualistes nous ont paru consister pour la plupart, dans un emploi abusif et inexact : 1° du principe de continuité, 2° du principe d'indiscernabilité, 3° du principe de causalité universelle et réciproque ou de raison suffisante. Or, le principe de continuité n'empêche nullement la discontinuité relative des phénomènes et des êtres, qui justifie les concepts précis et déterminés que nous en formons. Si tous les phénomènes sont fonction les uns des autres et varient d'une manière concomitante, il ne s'ensuit nullement que chaque objet subisse au même degré toutes les variations des autres objets, par exemple que la charge des cuirassiers de Reischoffen ait ébranlé Antarès. Des annulations réciproques de mouvements peuvent et doivent se produire, d'autant plus grandes qu'on s'éloigne davantage du point de départ. Agitez l'eau au hasard à l'extrémité d'un long tuyau vous aurez à l'autre extrémité des ondulations rythmées et régulières ; le désordre primitif se fondra en ordre et les irrégularités se compenseront réci-

proquement. La même loi explique que, dans la continuité universelle, certains objets se détachent des autres et prennent une forme tranchée. Certaines actions qui s'annulent à distance ou deviennent imperceptibles produisent sur un point déterminé des effets perceptibles. Dans l'ensemble infini des variations, certaines combinaisons de variations prennent pour ainsi dire un corps et une existence propre. La terre n'est pas le soleil, encore moins Antarès, quoiqu'elle soit liée à tout le système solaire et stellaire. Elle subit une action appréciable du soleil et de la lune, une action inappréciable d'Antarès. Ce n'est donc pas par un « morcelage » artificiel que nous disons : la terre, le soleil, les étoiles. La continuité n'empêche pas la distinction, la discernabilité et, grâce aux combinaisons de variations continues, la discontinuité relative, l'individualité relative au sein du tout.

D'autre part, l'individualité des objets, qui fait qu'ils ne sont jamais indiscernables, n'empêche pas les *lois* de les ramener, par certains côtés, à une identité partielle, à une ressemblance. Car, si les objets sont toujours discernables, ils sont aussi toujours continus. Il y a donc toujours un lien de l'un à l'autre, quelque chose de l'un dans l'autre, des variations de l'un qui correspondent aux variations de l'autre et même s'y répètent en partie. Deux molécules de chlorure de sodium sont toujours discernables, jamais identiques ; mais elles n'en sont pas moins semblables en tant que chlorure de sodium ; le concept du sel marin est donc parfaitement légitime, fondé dans la nature. Ce concept est lui-même une variation mentale en fonction de variations extérieures, avec lesquelles il est en harmonie. Quand je mets un grain de sel sur ma langue,

ma sensation spécifique est aussi une variation en correspondance avec des variations extérieures; et elle ne l'est pas seulement avec le complexus de variations qui produit le sel, mais encore et surtout avec les variations chimiques et électro-magnétiques de ma langue, des nerfs qui y aboutissent, du cerveau qui les recueille et les transforme, etc. Croire que ma sensation, sous prétexte qu'elle est *intuitive*, me fait mieux *connaître*, c'est prendre le contre-pied de la vérité; elle ne me fait rien connaître, sinon une modification du flux de mon existence individuelle. Nous avons vu que le concept, au contraire, nous fait saisir des rapports déterminés et durables entre des complexus de variations; il est moins coloré subjectivement que ma sensation de saveur salée, mais il est objectif et instructif; il me fait pénetrer dans une partie du grand tout, dans une bien petite partie, assurément, mais enfin il me fait sortir de moi-même et de ma modification passagère. Il ne tombe donc pas sous les objections des contempteurs de l'intellect; il ne contredit pas la continuité des choses; il en exprime le caractère *discernable* et, en même temps, il en limite les différences par des ressemblances qui résultent de la continuité même. De plus, il enveloppe en soi, au delà de l'être brut, les *raisons* d'être; car il exprime une dépendance fonctionnelle de certaines variations par rapport à certaines autres, par exemple la dépendance des variations du chlore par rapport aux variations du sodium. Il est donc l'expression d'une *fonction*, d'une *loi*, qui est elle-même une *raison explicative*, enveloppant des raisons mathématiques et logiques. Certes, le concept ne me fait pas pénétrer dans la nature intime des actions du chlore ou du sodium;

mais la saveur salée m'y fait pénétrer encore bien moins; elle est encore infiniment plus éloignée de l'objet à expliquer, séparée qu'elle en est de par un bien plus grand nombre d'intermédiaires. Si donc il est vrai que l'analyse, par un côté, appauvrit l'être de l'objet, par un autre côté elle l'enrichit de ses raisons d'être, en complétant les variations qui le constituent par le complexus de variations dont elles sont fonction dépendante.

On dira : l'analyse explique tout d'un objet excepté lui; — elle explique ses rapports, non son être intime. — Mais l'intuition l'explique encore bien moins. De plus, en parlant ainsi, on suppose qu'un être existe indépendamment de ses relations; mais que peut être alors son existence, sinon je ne sais quel être nu, identique au non-être? Si j'ai une *qualité* discernable, c'est que j'agis sur d'autres choses et que j'en subis l'action; si j'ai la sensation qualitative du sel, c'est en vertu d'actions et de réactions multiples. Isolé dans mon prétendu *être* et dans l'intuition prétendue de cet être, je n'aurais plus de manières d'être, les manières d'être étant des manières de pâtir et d'agir qui supposent des relations avec d'autres êtres. Il est donc inexact de croire que les relations nous fassent sortir des êtres au lieu de nous y faire entrer. Le concept, qui exprime ces relations, n'est pas un simple travail de circonvallation extérieure : il est une brèche par où nous entrons déjà dans la place. Nous ne l'occupons pas tout entière, nous ne l'occuperons jamais tout entière, mais nous commençons à l'envahir.

En résumé, le principe des indiscernables, selon lequel il n'y a pas plus deux phénomènes identiques que deux êtres identiques, n'a jamais été en

opposition avec le principe de raison suffisante ou de détermination universelle selon des lois. De même, le principe de continuité n'empêche nullement de considérer les variations concomitantes de certains phénomènes, de leur appliquer l'idée de *fonction* et, autant que possible, le calcul différentiel et intégral. Leibniz serait dans l'étonnement s'il voyait l'usage qu'on fait aujourd'hui du principe des indiscernables et du principe de continuité en faveur d'une prétendue contingence qui n'est, comme il l'a bien vu lui-même, qu'un nom pour désigner l'infinité enveloppée dans les phénomènes réels et dans les êtres réels. Cette infinité n'exclut pas la présence des raisons; un phénomène *infiniment* déterminé n'est pas pour cela indéterminé; il est, au contraire, déterminé au plus haut degré possible, il est, dans tous les sens du mot, infiniment déterminé.

En ramenant le fond de l'être à quelque chose de contingent, d'indéterminé et d'inintelligible, on espère y restaurer la vie et, avec la vie, la spiritualité. Mais nous avons reconnu que tout spiritualisme qui ne verrait que la vie en mouvement dans le monde se résoudrait en naturalisme. Si on ne concilie pas le vitalisme avec l'intellectualisme, le naturalisme avec l'idéalisme, si on ne fait pas pénétrer le germe de l'idée au *punctum saliens* de l'être, de la vie et du devenir, on sera, quoi qu'on veuille et qu'on dise, avec les matérialistes, non avec les spiritualistes. Que l'abîme de prétendue *vie* où s'engloutit la pensée soit matériel ou qu'il soit je ne sais quelle fluence indéterminable, c'est toujours un abîme. S'engloutir dans l'eau, dans l'air, dans le feu ou dans le vide, c'est toujours s'engloutir : le nom qu'on donnera au gouffre — matière ou vie —

importe peu si je m'y perds. La conscience de mon engloutissement ne fera qu'en augmenter l'horreur. Cette conscience même est impossible sans l'idée. D'une part, en effet, chaque état de conscience, ayant un caractère distinct de tout autre auquel on le reconnaît, est nécessairement qualitatif; la quantité même, pour la conscience, devient une certaine espèce de la qualification, de la qualité. D'autre part, pour que la qualité d'un état ou changement, qualité qui n'existe pas pour la conscience si elle n'est pas sentie, puisse être *discernée* de toute autre, il faut que l'état de conscience ait une forme propre et caractéristique qui se détache sur le reste. C'est dire une fois de plus que l'état de conscience distinct est déjà une idée, en contraste avec d'autres idées ou souvenirs d'états précédents. L'*intelligence* est donc inhérente à la *conscience*, et la conscience est elle-même nécessaire à la *qualité* comme telle, à la qualité qui n'existe qu'en tant que *perçue*. Dès lors, la conception de l'intelligence comme superficielle est superficielle elle-même. Elle consiste à croire que les idées qui correspondent aux objets sont de simples phénomènes de surface, réductibles à la pure représentation, et que notre être, miroir réfléchissant, reste impénétrable sous les rayons lumineux qu'il réfléchit. Cette conception, si familière aux Allemands et aux Anglais, nous la retrouvons chez ceux mêmes qui, en France, opposent à l'intuition interne, à la vie profonde, des idées et concepts tout extérieurs, apparences immobiles et discontinues d'objets réellement mobiles et continus. Pour nous, les *objets* mêmes, en tant du moins que *pensés*, sont des actes du sujet, des directions de l'activité du sujet, si bien qu'ils font,

en tant qu'*objets pour nous*, partie de nous-mêmes et que, à ce titre d'*objets*, ils sont encore nous-mêmes. Nous ne pouvons exister sans agir, agir sans prendre certaines directions déterminées en relation avec le dehors; la conscience de ces directions, c'est l'idée; l'idée est donc un flot du courant de la conscience, non un reflet extérieur qui se jouerait à la surface du flot. L'idée est un état *profond* du moi; état plus ou moins profond sans doute, plus ou moins intérieur, mais toujours intérieur et toujours actif. L'opinion contraire vient de l'antithèse artificielle établie entre un sujet qui ne serait que sujet, et un objet qui ne serait qu'objet. Mais ces deux pôles entièrement séparés sont imaginaires; en réalité, un même courant circule de l'un à l'autre, comme en un aimant. L'intellectualisme abstrait et l'anti-intellectualisme tombent dans une même erreur au sujet de l'intelligence. L'objet n'est pas seulement en nous comme point de la *circonférence*, il y est aussi comme *centre*, comme inclination ou action venant du centre, quoique en rapport avec les sollicitations du dehors. Nous ne vivons pleinement que par nos idées et dans nos idées, qui enveloppent sentiment et activité.

Cette théorie est de la plus haute importance pour la morale même. En effet, si les autres êtres, notamment les autres hommes, n'étaient en nous qu'à l'état d'idées superficielles et passives, de segments de circonférence séparés du centre, nous ne pourrions vouloir et aimer ce qui nous resterait à jamais étranger. Il faut que, en une certaine façon, vous deveniez moi, vous soyez moi pour que je vous aime. Si vous ne pouvez être qu'un « concept », je ne vous aimerai jamais. Si, au contraire, vous devenez une de mes tendances intérieures,

une des déterminations de mon activité propre, un des courants du fleuve qui coule en moi, qui est moi-même, je puis vous aimer et m'aimer tout ensemble, je puis m'aimer en vous, vous aimer en moi, vous appeler un autre *moi-même*, m'appeler un autre *vous-même*. Vous et moi nous devenons parties d'un même tout vivant, et les autres êtres y entrent à mesure que je les pense, dans la mesure où je les pense; ils y entrent plus ou moins complètement à mesure que je les pense d'une manière plus ou moins complète, plus ou moins voisine de ce que serait une *conscience* d'eux qui serait en moi. Prendre ainsi en soi conscience d'autrui et tendre à agir pour autrui comme pour soi, c'est vouloir les autres, c'est aimer; agir en conséquence, malgré les obstacles, malgré l'effort pénible, malgré la souffrance, c'est être moral. Un être réduit à une intuition subjective ne sera jamais moral; un être réduit à des concepts tout objectifs et superficiels ne sera jamais moral. Quant à une intuition objective d'autrui, nous avons vu qu'elle est impossible et se réduit à la sympathie; or, pour ne pas être un choc en retour purement mécanique et nerveux, semblable aux vibrations qui se communiquent d'un violon frissonnant sous l'archet à un violon immobile, la sympathie doit être une pénétration de vous en moi par l'*idée* et par le *sentiment* qui lui-même implique l'idée; elle doit être un acte *mien*, par lequel, en vous concevant, je fais de vous pour moi un centre, non un simple point de ma circonférence. Vous devenez alors une de mes directions d'activité; vous devenez mon moi se dirigeant vers un objet qui ne lui est plus étranger; *nihil a me alienum*. Ce résultat n'est possible que si la pensée d'autrui est

mon être pensant autrui et, *pro tanto*, existant en autrui. Ainsi a lieu, par l'idée et le sentiment, la pénétration des consciences; ainsi, avec la volonté d'autrui, se réalise l'amour d'autrui. Le volontarisme intellectualiste est la condition de la pratique et de la morale, comme il est la condition de la connaissance.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE III

VALEUR THÉORIQUE ET PRATIQUE DE LA PENSÉE COMME CONSCIENCE DU RÉEL ET PRODUCTION DU RÉEL. LES NOUVELLES ÉCOLES ANTI-INTELLECTUALISTES.

ÉVREUX, IMPRIMERIE CH. HÉRISSEY, PAUL HÉRISSEY, SUCCr

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

FÉLIX ALCAN ET R. LISBONNE, ÉDITEURS

PHILOSOPHIE — HISTOIRE

CATALOGUE

DES

Livres de Fonds

Ouvrages parus en 1910 : Voir pages 2, 6, 18, 26, 29 et 30.

On peut se procurer tous les ouvrages qui se trouvent dans ce Catalogue par l'intermédiaire des libraires de France et de l'Étranger.

On peut également les recevoir franco *par la poste, sans augmentation des prix désignés, en joignant à la demande des* TIMBRES-POSTE FRANÇAIS *ou un* MANDAT *sur Paris.*

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

PARIS, 6e

JANVIER 1911

Les titres précédés d'un *astérisque* (*) sont recommandés par le Ministère de l'Instruction publique pour les Bibliothèques des élèves et des professeurs et pour les distributions de prix des lycées et collèges.

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

La *psychologie*, avec ses auxiliaires indispensables, l'*anatomie* et la *physiologie du système nerveux*, la *pathologie mentale*, la *psychologie des races inférieures et des animaux*, les *recherches expérimentales des laboratoires*; — la *logique*; — les *théories générales fondées sur les découvertes scientifiques*; — l'*esthétique*; — les *hypothèses métaphysiques*; — la *criminologie* et la *sociologie*; l'*histoire des principales théories philosophiques*; tels sont les principaux sujets traités dans cette bibliothèque. — Le catalogue spécial à cette collection, par ordre de matières, sera envoyé sur demande.

VOLUMES IN-16, BROCHÉS, A 2 FR. 50

Ouvrages parus en 1910 :

BALDWIN (J.-M.), correspondant de l'Institut. **Le darwinisme dans les sciences morales.** Traduit par G.-L. DUPRAT, docteur ès lettres.
DUNAN (Ch.), professeur au collège Rollin. **Les deux idéalismes.**
JOUSSAIN (A.). **Romantisme et religion.**
KOSTYLEFF (N.). **La crise de la psychologie expérimentale.**
MENDOUSSE (P.), docteur ès lettres, professeur au lycée de Digne. **Du dressage à l'Education.**
PAULHAN (Fr.). **La logique de la contradiction.**
PÉLADAN. **La philosophie de Léonard de Vinci.**
PHILIPPE (Dr J.) et PAUL-BONCOUR (Dr G.). **L'éducation des anormaux.**
QUEYRAT (Fr.). **La curiosité.** *Étude de psychologie appliquée.*
SEGOND (J.), docteur ès lettres. **Cournot et la psychologie vitaliste.**
SEILLIÈRE (E.). **Introduction à la philosophie de l'impérialisme.**

Précédemment publiés :

ALAUX (V.). **La philosophie de Victor Cousin.**
ALLIER (R.). * **La philosophie d'Ernest Renan.** 2e édit. 1903.
ARRÉAT (L.). * **La morale dans le drame, l'épopée et le roman.** 3e édit.
— * **Mémoire et imagination** (Peintres, musiciens, poètes, orateurs). 2e édit.
— **Les croyances de demain.** 1898.
— **Dix ans de philosophie.** 1900.
— **Le sentiment religieux en France.** 1903.
— **Art et psychologie individuelle.** 1906.
ASLAN (G.), docteur ès lettres. **L'expérience et l'invention en morale.** 1908.
AVEBURY (Lord) (Sir JOHN LUBBOCK). **Paix et bonheur.** trad. A. MONOD. (V. p. 4.)
BALLET (G.), professeur à la Faculté de médecine de Paris. **Le Langage intérieur et les diverses formes de l'aphasie.** 2e édit.
BAYET (A.). **La morale scientifique.** 2e édit. 1906.
BEAUSSIRE, de l'Institut. * **Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française.**
BERGSON (H.), de l'Institut, professeur au Collège de France. * **Le Rire.** Essai sur la signification du comique. 6e édit. 1910.
BINET (A.), directeur du laboratoire de psychologie physiologique de la Sorbonne. **La psychologie du raisonnement**, expériences par l'hypnotisme. 4e édit. 1907.
BLONDEL (H.). **Les approximations de la vérité.** 1900.
BOS (C.), docteur en philosophie. * **Psychologie de la croyance.** 2e édit. 1905.
— * **Pessimisme, Féminisme, Moralisme.** 1907.
BOUCHER (M.). **L'hyperespace, le temps, la matière et l'énergie.** 2e édit. 1905.
BOUGLÉ (C.), chargé de cours à la Sorbonne. **Les sciences sociales en Allemagne.** 2e édit. 1902.
— * **Qu'est-ce que la Sociologie?** 2e édit. 1910.

VOLUMES IN-16 A 2 FR. 50

BOURDEAU (J.). **Les Maîtres de la pensée contemporaine.** 6e édit. 1910.
— **Socialistes et sociologues.** 2e édit. 1907.
— **Pragmatisme et modernisme.** 1909.
BOUTROUX, de l'Institut. * **De la contingence des lois de la nature.** 6e édit. 1908.
BRUNSCHVICG, maître de conférences à la Sorbonne. * **Introduction à la vie de l'esprit.** 2e édit. 1906.
— * **L'idéalisme contemporain.** 1905.
COIGNET (C.). **L'évolution du protestantisme français au XIXe siècle.** 1907.
COMPAYRÉ (G.), de l'Institut. * L'adolescence. *Étude de psychologie et de pédagogie.* 2e éd.
COSTE (Ad.). **Dieu et l'âme.** 2e édit. précédée d'une préface par R. WORMS. 1903.
CRAMAUSSEL (Ed.), docteur ès lettres. * **Le premier éveil intellectuel de l'enfant.** 1909. 2e éd.
CRESSON (A.), prof. au lycée St-Louis. **La Morale de Kant.** 2e édit. (Couronné par l'Institut).
— **Le Malaise de la pensée philosophique.** 1905.
— * **Les bases de la philosophie naturaliste.** 1907.
DANVILLE (Gaston). **Psychologie de l'amour.** 5e édit. 1910.
DAURIAC (L.). **La Psychologie dans l'Opéra français** (Auber, Rossini, Meyerbeer).
DELVOLVE (J.), maître de conférences à l'Univ. de Montpellier. * **L'organisation de la conscience morale.** *Esquisse d'un art moral positif.* 1906.
— **Rationalisme et tradition.** 1909.
DROMARD (G.). **Les mensonges de la Vie intérieure.** 1909.
DUGAS, docteur ès lettres. * **Le Psittacisme et la pensée symbolique.** 1896.
— **La Timidité.** 5e édit. augmentée, 1910.
— **Psychologie du rire.** 2e édit. 1910.
— **L'absolu.** 1904.
DUGUIT (L.), prof. à la Faculté de droit de Bordeaux. **Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État.** 2e édition, 1911.
DUMAS (G.), professeur adjoint à la Sorbonne. * **Le Sourire**, avec 19 figures. 1906.
DUNAN, docteur ès lettres. **La théorie psychologique de l'Espace.**
DUPRAT (G.-L.), docteur ès lettres. **Les Causes sociales de la Folie.** 1900.
— **Le Mensonge.** *Étude psychologique.* 2e édit. revue. 1909.
DURAND (de Gros). * **Questions de philosophie morale et sociale.** 1902.
DURKHEIM (Émile), professeur à la Sorbonne. * **Les règles de la méthode sociologique.** 5e édit. 1910.
EICHTHAL (E. D'), de l'Institut. **Pages sociales.** 1909.
ENCAUSSE (Papus). **L'occultisme et le spiritualisme.** 2e édit. 1903.
ESPINAS (A.), de l'Institut. * **La Philosophie expérimentale en Italie.**
FAIVRE (E.). **De la Variabilité des espèces.**
FÉRÉ (Dr Ch.). **Sensation et Mouvement.** Étude de psycho-mécanique, avec fig. 2e éd.
— **Dégénérescence et Criminalité**, avec figures. 4e édit. 1907.
FERRI (E.). * **Les Criminels dans l'Art et la Littérature.** 3e édit. 1908.
FIERENS-GEVAERT. **Essai sur l'Art contemporain.** 2e éd. 1903. (Cour. par l'Acad. franç.)
— **La Tristesse contemporaine**, 5e édit. 1908. (Couronné par l'Institut.)
— * **Psychologie d'une ville.** *Essai sur Bruges.* 3e édit. 1908.
— **Nouveaux essais sur l'Art contemporain.** 1903.
FLEURY (Maurice de), de l'Académie de médecine. **L'Ame du criminel.** 2e édit. 1907.
FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. **La Causalité efficiente.** 1893.
FOUILLÉE (A.), de l'Institut. **La propriété sociale et la démocratie.** 4e édit. 1909.
FOURNIÈRE (E.). **Essai sur l'individualisme.** 2e édit. 1908.
GAUCKLER. **Le Beau et son histoire.**
GELEY (Dr G.). * **L'être subconscient.** 2e édit. 1905.
GIROD (J.), agrégé de philosophie. * **Démocratie, patrie, humanité.** 1909.
GOBLOT (E.), professeur à l'Université de Lyon. **Justice et liberté.** 2e éd. 1907.
GODFERNAUX (G.), docteur ès lettres. **Le Sentiment et la Pensée.** 2e éd. 1906.
GRASSET (J.), professeur à la Faculté de Médecine de Montpellier. **Les limites de la biologie.** 6e édit. 1909. Préface de Paul BOURGET, de l'Académie française.
GREEF (de), prof. à l'Univ. nouv. de Bruxelles. **Les Lois sociologiques.** 4e édit. revue. 1908.
GUYAU. * **La Genèse de l'idée de temps.** 2e édit. 1902.
HARTMANN (E. de). **La Religion de l'avenir.** 7e édit. 1908.
— **Le Darwinisme**, ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette doctrine. 9e édit.
HERBERT SPENCER. * **Classification des sciences.** 9e édit. 1909.
— **L'Individu contre l'État.** 8e édit. 1908.
HERCKENRATH (C.-R.-C.). **Problèmes d'Esthétique et de Morale.** 1897.
JAELL (Mme). **L'intelligence et le rythme dans les mouvements artistiques.**
JAMES (W.). **La théorie de l'émotion**, préface de G. DUMAS. 3e édit. 1910.
JANET (Paul), de l'Institut. * **La Philosophie de Lamennais.**
JANKELEVITCH (Dr). * **Nature et Société.** *Essai d'une application du point de vue finaliste aux phénomènes sociaux.* 1906.
JOUSSAIN (A.). **Le fondement psychologique de la morale.** 1909.

VOLUMES IN-16 A 2 FR. 50

LACHELIER (J.), de l'Institut. **Du fondement de l'induction**. 5e édit. 1907.
— * **Études sur le syllogisme**, suivies de l'observation de Platner et d'une note sur le « Philèbe ». 1907.
LAISANT (C.). **L'Éducation fondée sur la science**. Préface de A. NAQUET. 3e éd. 1911.
LAMPÉRIÈRE (Mme A.). * **Le Rôle social de la femme**, son éducation. 1898.
LANDRY (A.), docteur ès lettres. **La Responsabilité pénale**. 1902.
LANGE, professeur à l'Université de Copenhague. * **Les Émotions**, étude psycho-physiologique, traduit par G. Dumas. 2e édit. 1902.
LAPIE (P.), professeur à l'Université de Bordeaux. **La Justice par l'État**. 1899.
LAUGEL (Auguste). **L'Optique et les Arts**.
LE BON (Dr Gustave). * **Lois psychologiques de l'évolution des peuples**. 10e édit. 1911.
— * **Psychologie des foules**. 16e édit. 1911.
LE DANTEC (F.), chargé du cours d'Embryologie générale à la Sorbonne. **Le Déterminisme biologique et la Personnalité consciente**. 3e édit. 1908.
— * **L'Individualité et l'Erreur individualiste**. 3e édit. 1911.
— * **Lamarckiens et Darwiniens**. 3e édit. 1908.
LEFÈVRE (G.), professeur à l'Univ. de Lille. **Obligation morale et idéalisme**. 1895.
LIARD, de l'Inst., vice-recteur de l'Acad. de Paris. * **Les Logiciens anglais contemp**. 5e éd.
— **Des définitions géométriques et des définitions empiriques**. 3e édit.
LICHTENBERGER (Henri), professeur-adjoint à la Sorbonne. * **La philosophie de Nietzsche**, 12e édit. 1911.
— * **Friedrich Nietzsche. Aphorismes et fragments choisis**. 5e édit. 1911.
LODGE (Sir Olivier). * **La Vie et la Matière**, trad. J. MAXWELL. 2e édit. 1909.
LUBBOCK (Sir John). * **Le Bonheur de vivre**. 2 volumes. 11e édit. 1909.
— * **L'Emploi de la vie**. 7e éd. 1908.
LYON (Georges), recteur de l'Académie de Lille. * **La Philosophie de Hobbes**.
MARGUERY (E.). **L'Œuvre d'art et l'évolution**. 2e édit. 1905.
MAUXION (M.), prof. à l'Univ. de Poitiers. * **L'éducation par l'instruction**. *Herbart*.
— * **Essai sur les éléments et l'évolution de la moralité**. 1904.
MILHAUD (G.), professeur à la Sorbonne. * **Le Rationnel**. 1898.
— * **Essai sur les conditions et les limites de la Certitude logique**. 2e édit. 1898.
MOSSO, prof. à l'Univ. de Turin. * **La Peur**. Étude psycho-physiologique (avec figures). 4e édit. revue. 1908.
— * **La Fatigue intellectuelle et physique**. Trad. Langlois. 6e édit. 1908.
MURISIER (E.). * **Les Maladies du sentiment religieux**. 3e édit. 1909.
NAVILLE (A.), prof. à l'Univ. de Genève. **Nouvelle classification des sciences**. 2e édit. 1901.
NORDAU (Max). **Paradoxes psychologiques**, trad. Dietrich. 6e édit. 1907.
— **Paradoxes sociologiques**, trad. Dietrich. 6e édit. 1910.
— * **Psycho-physiologie du Génie et du Talent**, trad. Dietrich. 4e édit. 1906.
NOVICOW (J.). **L'Avenir de la Race blanche**. 2e édit. 1903.
OSSIP-LOURIÉ, docteur ès lettres, professeur à l'Université nouvelle de Bruxelles. **Pensées de Tolstoï**. 3e édit. 1910.
— * **Nouvelles Pensées de Tolstoï**. 1903.
— * **La Philosophie de Tolstoï**. 3e édit. 1908.
— * **La Philosophie sociale dans le théâtre d'Ibsen**. 2e édit. 1910.
— **Le Bonheur et l'Intelligence**. 1904.
— **Croyance religieuse et croyance intellectuelle**. 1908.
PALANTE (G.), agrégé de philosophie. **Précis de sociologie**. 4e édit. 1909.
— * **La sensibilité individualiste**. 1909.
PARODI (D.), professeur au lycée Michelet. **Le problème moral et la pensée contemporaine**. 1909.
PAULHAN (Fr.). **Les Phénomènes affectifs et les lois de leur apparition**. 2e éd. 1901.
— * **Psychologie de l'invention**. 2e édit. 1911.
— * **Analystes et esprits synthétiques**. 1903.
— * **La fonction de la mémoire et le souvenir affectif**. 1904.
— **La morale de l'ironie**. 1909.
PHILIPPE (J.). * **L'image mentale**, avec fig. 1903.
PHILIPPE (Dr J.) et PAUL-BONCOUR (Dr G.). **Les anomalies mentales chez les écoliers**. (*Ouvrage couronné par l'Institut*). 2e éd. 1907.
PILLON (F.), lauréat de l'Institut. * **La Philosophie de Ch. Secrétan**. 1898.
PIOGER (Dr Julien). **Le Monde physique**, essai de conception expérimentale. 1893.
PROAL (Louis), conseiller à la Cour d'appel de Paris. **L'éducation et le suicide des enfants**. Étude psychologique et sociologique. 1907.
QUEYRAT, prof. de l'Univ. * **L'Imagination et ses variétés chez l'enfant**. 4e édition, 1908.
— * **L'Abstraction**, son rôle dans l'éducation intellectuelle. 2e édit. revue. 1907.
— * **Les Caractères et l'éducation morale**. 4e éd. 1911.
— * **La logique chez l'enfant et sa culture**. 3e édition, revue. 1907.
— * **Les jeux des enfants**. 2e édit. 1908.

VOLUMES IN-16 A 2 FR. 50

RAGEOT (G.), agrégé de philosophie. **Les savants et la philosophie.** 1907.
REGNAUD (P.), professeur à l'Université de Lyon. **Logique évolutionniste.** 1897.
— **Comment naissent les mythes.** 1897.
RENARD (Georges), prof. au Collège de France. **Le Régime socialiste**, 6e éd. 1907.
RÉVILLE (A.). **Histoire du Dogme de la Divinité de Jésus-Christ.** 4e édit. 1907.
REY (A.), chargé de cours à l'Université de Dijon. * **L'Energétique et le Mécanisme.** 1907.
RIBOT (Th.), de l'Institut, professeur honoraire au Collège de France, directeur de la *Revue philosophique.* **La Philosophie de Schopenhauer.** 12e édition.
— * **Les Maladies de la mémoire.** 21e édit.
— * **Les Maladies de la volonté.** 26e édit. 1910.
— * **Les Maladies de la personnalité.** 14e édit.
— * **La Psychologie de l'attention.** 11e édit. 1910.
— **Problèmes de psychologie affective.** 1909.
RICHARD (G.), professeur à l'Univ. de Bordeaux. * **Socialisme et Science sociale.** 3e édit.
RICHET (Ch.), prof. à l'Univ. de Paris. **Essai de psychologie générale.** 8e édit. 1910.
ROBERTY (E. de). **L'Agnosticisme.** Essai sur quelques théories pessimistes de la connaissance. 3e édit. 1893.
— **La Recherche de l'Unité.** 1893.
— **Le Psychisme social.** 1896.
— **Les Fondements de l'Éthique.** 1898.
— **Constitution de l'Éthique.** 1901.
— **Frédéric Nietzsche.** 3e édit. 1903.
ROEHRICH (E.). * **L'attention spontanée et volontaire.** Son fonctionnement, ses lois, son emploi dans la vie pratique. (*Récompensé par l'Institut.*) 1907.
ROGUES DE FURSAC (J.). **Un mouvement mystique contemporain.** Le réveil religieux au Pays de Galles (1904-1905). 1907.
ROISEL. **De la Substance.**
— **L'Idée spiritualiste.** 2e édit. 1901.
ROUSSEL-DESPIERRES. **L'Idéal esthétique.** *Philosophie de la Beauté.* 1904.
RZEWUSKI (S.). **L'optimisme de Schopenhauer.** 1908.
SCHOPENHAUER. * **Le Fondement de la morale**, trad. par A. Burdeau. 10e édit.
— * **Le libre Arbitre**, trad. par M. Salomon Reinach, de l'Institut. 11e édit. 1909.
— **Pensées et Fragments**, avec intr. par M. J. Bourdeau. 24e édit. 1911.
— * **Écrivains et Style**, traduct. Dietrich. 2e édit. 1908. (*Parerga et Paralipomena*).
— * **Sur la Religion**, traduct. Dietrich. 2e édit. 1908. id.
— * **Philosophie et Philosophes**, trad. Dietrich, 1907. id.
— * **Éthique, droit et politique.** 1908, traduct. Dietrich. id.
— **Métaphysique et esthétique**, traduction Aug. Dietrich. 1909. id.
SOLLIER (Dr P.). **Les Phénomènes d'autoscopie**, avec fig. 1903.
— * **Essai critique et théorique sur l'Association en psychologie.** 1907.
SOURIAU (P.), professeur à l'Université de Nancy. * **La Rêverie esthétique.** 1906.
STUART MILL. * **Auguste Comte et la Philosophie positive.** 8e édit. 1907.
— * **L'Utilitarisme.** 6e édit., revue, 1910.
— **Correspondance inédite avec Gust. d'Eichthal** (1828-1842) — (1864-1871).
— **La Liberté**, avant-propos, introduction et traduct. par Dupont-White. 3e édit.
SULLY PRUDHOMME, de l'Académie française. * **Psychologie du libre arbitre** suivi de *Définitions fondamentales des idées les plus générales et des idées les plus abstraites.* 1907.
— et Ch. RICHET. **Le problème des causes finales.** 4e édit. 1907.
SWIFT. **L'éternel Conflit.** 1907.
TANON (L.). * **L'Évolution du Droit et la Conscience sociale.** 3e édit. revue, 1911.
TARDE, de l'Institut. **La Criminalité comparée.** 7e édit. 1910.
— * **Les Transformations du Droit.** 6e édit. 1909.
— * **Les Lois sociales.** 6e édit. 1910.
TAUSSAT (J.). **Le monisme et l'animisme**, 1908.
THAMIN (R.), recteur de l'Acad. de Bordeaux. * **Éducation et Positivisme.** 3e édit. 1910.
THOMAS (P. Félix), docteur ès lettres. * **La Suggestion, son rôle dans l'éducation.** 4e édit. 1907.
— * **Morale et Éducation**, 2e édit. 1905.
WUNDT. **Hypnotisme et Suggestion.** Étude critique, trad. Keller. 5e édit. 1910.
ZELLER. **Christian Baur et l'École de Tubingue**, trad. Ritter.
ZIEGLER. **La Question sociale est une Question morale**, trad. Palante. 4e édit. 1911.

VOLUMES IN-8

BOIRAC (Émile), recteur de l'Académie de Dijon. * **L'Idée du Phénomène**.......... 5 fr.
— * **La Psychologie inconnue**. Introduction et contribution à l'étude expérimentale des sciences psychiques. 1908.. 5 fr.
BOUGLÉ, chargé de cours à la Sorbonne. * **Les Idées égalitaires**. 2e édit. 1908... 3 fr. 75
— **Essais sur le Régime des Castes**. (*Travaux de l'*Année sociologique *publiés sous la direction de M. Emile Durkheim*). 1908.................................... 5 fr.
BOURDEAU (L.). **Le Problème de la mort**. 4e édit. 1904........................ 5 fr.
— **Le Problème de la vie**. 1901.. 7 fr. 50
BOURDON, prof. à l'Univ. de Rennes. * **L'Expression des émotions**............ 7 fr. 50
BOUTROUX (E.), de l'Institut. **Études d'histoire de la philosophie**. 3e édit. 1908. 7 fr. 50
BRAUNSCHVIG, docteur ès lettres. **Le Sentiment du beau et le sentiment poétique**. 1904.. 3 fr. 75
BRAY (L.). **Du Beau**. 1902.. 5 fr.
BROCHARD (V.), de l'Institut. **De l'Erreur**. 2e édit. 1897...................... 5 fr.
BRUNSCHVICG (E.), maître de conférences à la Sorbonne. **La Modalité du jugement**. 5 fr.
— * **Spinoza**. 2e édit. 1906.. 3 fr. 75
CARRAU (Ludovic), prof. à la Sorbonne. **Philosophie religieuse en Angleterre**....... 5 fr.
CHABOT (Ch.), prof. à l'Univ. de Lyon. * **Nature et Moralité**. 1897.............. 5 fr.
CHIDE (A.), agrégé de philosophie. * **Le Mobilisme moderne**. 1908................ 5 fr.
CLAY (R.). * **L'Alternative**, *Contribution à la Psychologie*. 2e édit............. 10 fr.
COLLINS (Howard). * **La Philosophie de Herbert Spencer**. 4e édit. 1904.......... 10 fr.
COSENTINI (F.). **La Sociologie génétique**. *Pensée et vie sociale préhist.* 1905... 3 fr. 75
COSTE. (Ad.). **Les Principes d'une sociologie objective**........................ 3 fr. 75
— **L'Expérience des peuples et les prévisions qu'elle autorise**. 1900............ 10 fr.
COUTURAT (L.). **Les Principes des Mathématiques**. 1906......................... 5 fr.
CRÉPIEUX-JAMIN. **L'Écriture et le Caractère**. 5e édit. 1909..................... 7 fr. 50
CRESSON, docteur ès lettres, prof. au lycée St-Louis. **La Morale de la raison théorique**. 1903.. 5 fr.
CYON (E. DE). **Dieu et Science**. 1909... 7 fr. 50
DAURIAC (L.). * **Essai sur l'esprit musical**. 1904............................. 5 fr.
DELACROIX (H.), maître de conf. à la Sorbonne. * **Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme**. Les grands mystiques chrétiens. 1908.......................... 10 fr.
DE LA GRASSERIE (R.), lauréat de l'Institut. **Psychologie des religions**. 1899....... 5 fr.
DELBOS (V.), professeur adjoint à la Sorbonne. **La philosophie pratique de Kant**. 1905. (Ouvrage couronné par l'Académie française)............................. 12 fr. 50
DELVAILLE (J.), agr. de philosophie. * **La Vie sociale et l'éducation**. 1907. (Récompensé par l'Institut)... 3 fr. 75
DELVOLVE (J.), maître de conf. à l'Univ. de Montpellier. * **Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle**. 1906.................................... 7 fr. 50
DRAGHICESCO (D.), prof. à l'Université de Bucarest. **L'Individu dans le déterminisme social**... 7 fr. 50
— * **Le problème de la conscience**. 1907.. 3 fr. 75
DUGAS (L.), docteur ès lettres. * **Le Problème de l'Éducation**. *Essai de solution par la critique des doctrines pédagogiques*. 2e édition revue, 1911.................... 5 fr.
DUMAS (G.), professeur adjoint à la Sorbonne. **Psychologie de deux messies positivistes**. *Saint-Simon et Auguste Comte*. 1905.. 5 fr.
DUPRAT (G.-L.), docteur ès lettres. **L'Instabilité mentale**. 1899.................. 5 fr.
DUPROIX (P.), doyen de la Faculté des lettres de Genève. **Kant et Fichte et le problème de l'éducation**. 2e édit. (Cour. par l'Acad. franç.).......................... 5 fr.
DURAND (de GROS). **Aperçus de Taxinomie générale**. 1898.......................... 5 fr.
— **Nouvelles Recherches sur l'esthétique et la morale**. 1899........................ 5 fr.
— **Variétés philosophiques**. 2e édit. revue et augmentée. 1900...................... 5 fr.
DURKHEIM (E.), prof. à la Sorbonne. * **De la division du travail social**. 2e édit. 1901. 7 fr. 50
— **Le Suicide**, *étude sociologique*. 1897.. 7 fr. 50
— * **L'Année sociologique** : 11 volumes parus.

1re Année (1896-1897). — DURKHEIM : La prohibition de l'inceste et ses origines. — G. SIMMEL : Comment les formes sociales se maintiennent. — *Analyses* des travaux de sociologie publiés du 1er juillet 1896 au 30 juin 1897........................ 10 fr.

2e Année (1897-1898). — DURKHEIM : De la définition des phénomènes religieux. — HUBERT et MAUSS : La nature et la fonction du sacrifice. — *Analyses*................. 10 fr.

3e Année (1898-1899). — RATZEL : Le sol, la société, l'État. — RICHARD : Les crises sociales et la criminalité. — STEINMETZ : Classif. des types sociaux.. — *Analyses*. 10 fr.

4e Année (1899-1900). — BOUGLÉ : Remarques sur le régime des castes. — DURKHEIM : Deux lois de l'évolution pénale. — CHARMONT : Notes sur les causes d'extinction de la propriété corporative. — *Analyses*.. 10 fr.

5e Année (1900-1901). — F. SIMIAND : Remarques sur les variations du prix du charbon au XIXe siècle. — DURKHEIM : Sur le Totémisme. — *Analyses*...................... 10 fr.

VOLUMES IN-8

6e Année (1901-1902). — DURKHEIM et MAUSS : De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. — BOUGLÉ : Les théories récentes sur la division du travail. — *Analyses*.............................. 12 fr. 50
7e Année (1902-1903). — HUBERT et MAUSS : Théorie générale de la magie. — *Analyses*. 12 fr. 50
8e Année (1903-1904). — H. BOURGIN : La boucherie à Paris au XIXe siècle. — E. DURKHEIM : L'organisation matrimoniale australienne. — *Analyses*........................ 12 fr. 50
9e Année (1904-1905). — H. MEILLET : Comment les noms changent de sens. — MAUSS et BEUCHAT : Les variations saisonnières des sociétés eskimos. — *Analyses*.... 12 fr. 50
10e année (1905-1906). — P. HUVELIN : Magie et droit individuel. — R. HERTZ : Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. — C. BOUGLÉ : Note sur le droit et la caste en Inde. — *Analyses*.............................. 12 fr. 50
TOME XI. — (1906-1909).. 15 fr.

DWELSHAUVERS, prof. à l'Université de Bruxelles. * **La Synthèse mentale**. 1908... 5 fr.
EBBINGHAUS (H.), prof. à l'Université de Halle. **Précis de psychologie**. Trad. de l'allemand par G. RAPHAEL. 1909................................ 5 fr.
EGGER (V.), professeur à la Sorbonne. **La parole intérieure**. 2e édit. 1904........... 5 fr.
ENRIQUES. (F.). * **Les Problèmes de la Science et la Logique**, trad. J. Dubois. 1908.. 3 fr. 75
ESPINAS (A.), de l'Institut. * **La Philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution française**. 1898.. 7 fr. 50
EVELLIN (F.), de l'Institut. **La Raison pure et les antinomies**. Essai critique sur la philosophie kantienne. (*Couronné par l'Institut*.) 1907.............................. 5 fr.
FERRERO (G.). **Les Lois psychologiques du symbolisme**. 1895...................... 5 fr.
FERRI (Enrico). **La Sociologie criminelle**. Traduction L. Terrier. 1905.............. 10 fr.
FERRI (Louis). **La Psychologie de l'association**, depuis Hobbes.................. 7 fr. 50
FINOT (J.). **Le préjugé des races**. 3e édit. 1908. (Récompensé par l'Institut)...... 7 fr. 50
— **La Philosophie de la longévité**. 12e édit. refondue. 1908........................ 5 fr.
FONSEGRIVE, prof. au lycée Buffon. * **Essai sur le libre arbitre**. 2e édit. 1895..... 10 fr.
FOUCAULT, professeur à l'Univ. de Montpellier. **La psychophysique**. 1901....... 7 fr. 50
— * **Le Rêve**. 1906.. 5 fr.
FOUILLÉE (Alf.), de l'Institut. * **La Liberté et le Déterminisme**. 5e édit........... 7 fr. 50
— **Critique des systèmes de morale contemporains**. 5e édit........................ 7 fr. 50
— * **La Morale, l'Art, la Religion**, D'APRÈS GUYAU. 7e édit. augmentée............ 3 fr. 75
— **L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience**. 2e édit.................. 5 fr.
— * **L'Évolutionnisme des idées-forces**. 4e édit................................ 7 fr. 50
— * **La Psychologie des idées-forces**. 2 vol....................................... 15 fr.
— * **Tempérament et caractère**. 3e édit.. 7 fr. 50
— **Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde**. 2e édit.... 7 fr. 50
— **Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive**. 2e édit..... 7 fr. 50
— * **Psychologie du peuple français**. 4e édit..................................... 7 fr. 50
— * **La France au point de vue moral**. 3e édit.................................... 7 fr. 50
— * **Esquisse psychologique des peuples européens**. 4e édit...................... 10 fr.
— * **Nietzsche et l'immoralisme**. 2e édit.. 5 fr.
— * **Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain**. 1907.................. 7 fr. 50
— * **Les éléments sociologiques de la morale**. 1905.............................. 7 fr. 50
— * **Morale des idées-forces**. 1908.. 7 fr. 50
— **Le socialisme et la sociologie réformiste**. 1909................................ 7 fr. 50
FOURNIÈRE (E.). * **Les théories socialistes au XIXe siècle**. 1904................... 7 fr. 50
FULLIQUET. **Essai sur l'Obligation morale**. 1898.................................. 7 fr. 50
GAROFALO, prof. à l'Univ. de Naples. **La Criminologie**. 5e édit. refondue........ 7 fr. 50
— **La Superstition socialiste**. 1895.. 5 fr.
GÉRARD-VARET, prof. à l'Université de Dijon. **L'Ignorance et l'Irréflexion**. 1899. 5 fr.
GLEY (Dr E.), professeur au Collège de France. **Études de psychologie physiologique et pathologique**, avec fig. 1903.. 5 fr.
GORY (G.). **L'Immanence de la raison dans la connaissance sensible**............. 5 fr.
GRASSET (J.), prof. à l'Univ. de Montpellier. **Demi-fous et demi-responsables**. 2e éd. 5 fr.
— **Introduction physiologique à l'Étude de la Philosophie**. *Conférences sur la physiologie du système nerveux de l'homme*. 2e édition 1910. Avec figures. 1908............... 5 fr.
GREEF (de), prof. à l'Univ. nouvelle de Bruxelles. **Le Transformisme social**...... 7 fr. 50
— **La sociologie économique**. 1904.. 3 fr. 75
GROOS (K.), professeur à l'Université de Bâle. * **Les jeux des animaux**. 1902..... 7 fr. 50
GURNEY, MYERS et PODMORE. **Les Hallucinations télépathiques**. 4e édit...... 7 fr. 50
GUYAU (M.). * **La Morale anglaise contemporaine**. 5e édit......................... 7 fr. 50
— **Les Problèmes de l'esthétique contemporaine**. 6e édit......................... 5 fr.
— **Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction**. 9e édit.................... 5 fr.
— **L'irréligion de l'Avenir**, étude de sociologie. 13e édit........................ 7 fr. 50
— * **L'Art au point de vue sociologique**. 8e édit.................................. 7 fr. 50
— * **Éducation et Hérédité**, étude sociologique. 10e édit.......................... 5 fr.

VOLUMES IN-8

HALEVY (Elie), doct. ès lettres. **Formation du radicalisme philosoph.**, 3 v. chacun. 7 fr. 50
HAMELIN (O.), chargé de cours à la Sorbonne. * **Les Éléments principaux de la Représentation.** 1907 .... 7 fr. 50
HANNEQUIN, prof. à l'Univ. de Lyon. **L'hypothèse des atomes.** 2e édit. 1899... 7 fr. 50
— * **Études d'Histoire des Sciences et d'Histoire de la Philosophie**, préface de R. Thamin, introduction de M. Grosjean. 2 vol. 1908. (*Couronné par l'Institut*) .... 15 fr.
HARTENBERG (Dr Paul). **Les Timides et la Timidité.** 3e édit. 1910 .... 5 fr.
— * **Physionomie et Caractère.** *Essai de physiognomonie scientifique.* Avec fig. 1908.. 5 fr.
HÉBERT (Marcel). **L'Évolution de la foi catholique.** 1905 .... 5 fr.
— * **Le divin.** *Expériences et hypothèses, étude psychologique.* 1907 .... 5 fr.
HÉMON (C.), agrégé de philosophie. * **La philosophie de Sully Prudhomme.** Préface de Sully Prudhomme. 1907 .... 7 fr. 50
HERBERT SPENCER. * **Les premiers Principes.** Traduct. Cazelles. 11e édit. 1907.. 10 fr.
— * **Principes de biologie.** Traduct. Cazelles. 6e édit. 1910. 2 vol .... 20 fr.
— * **Principes de psychologie.** Trad. par MM. Ribot et Espinas. 2 vol .... 20 fr.
— * **Principes de sociologie.** 5 vol. : Tome I. *Données de la sociologie.* 10 fr. — Tome II. *Inductions de la sociologie. Relations domestiques.* 7 fr. 50. — Tome III. *Institutions cérémonielles et politiques.* 15 fr. — Tome IV. *Institutions ecclésiastiques.* 3 fr. 75. — Tome V. *Institutions professionnelles.* 7 fr. 50.
— **Essais sur le progrès.** Trad. A. Burdeau. 5e édit .... 7 fr. 50
— **Essais de politique.** Trad. A. Burdeau. 4e éd .... 7 fr. 50
— **Essais scientifiques.** Trad. A. Burdeau. 3e édit .... 7 fr. 50
— * **De l'Éducation physique, intellectuelle et morale.** 13e édit .... 5 fr.
— **Justice.** Trad. Castelot .... 7 fr. 50
— **Le rôle moral de la bienfaisance.** Trad. Castelot et Martin St-Léon .... 7 fr. 50
— **La Morale des différents peuples.** Trad. Castelot et Martin St-Léon .... 7 fr. 50
— **Problèmes de morale et de sociologie.** Trad. H. de Varigny .... 7 fr. 50
— * **Une Autobiographie.** Trad. et adaptation par H. de Varigny .... 10 fr.
HERMANT (F.) et VAN DE WAELE (A.). * **Les principales théories de la logique contemporaine.** (Récompensé par l'Institut). 1909 .... 5 fr.
HIRTH (G.). * **Physiologie de l'Art.** Trad. et introd. par L. Arréat .... 5 fr.
HOFFDING, prof. à l'Univ. de Copenhague. **Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience.** Trad. L. Poitevin. Préf. de Pierre Janet. 4e édit. 1909 .... 7 fr. 50
— * **Histoire de la Philosophie moderne.** Préf. de V. Delbos. 2e éd. 1908. 2 vol. chac. 10 fr.
— **Philosophes contemporains.** Trad. Tremesaygues. 2e édit. revue. 1908 .... 3 fr. 75
— * **Philosophie de la Religion.** 1908. Trad. Schlegel .... 7 fr. 50
HUBERT (H.) et MAUSS (M.), directeurs adjoints à l'École pratique des Hautes Études. **Mélanges d'histoire des religions.** (*Travaux de l'*Année sociologique *publiés sous la direction de M. Émile Durkheim*). 1909 .... 5 fr.
IOTEYKO et STEFANOWSKA (Drs). * **Psycho-Physiologie de la Douleur.** 1908. (*Couronné par l'Institut*) .... 5 fr.
ISAMBERT (G.). **Les idées socialistes en France** (1815-1848). 1905 .... 7 fr. 50
IZOULET, prof. au Collège de France. **La Cité moderne.** 7e édition. 1908 .... 10 fr.
JACOBY (Dr P.). **Études sur la sélection chez l'homme.** 2e édition. 1904 .... 10 fr.
JANET (Paul), de l'Institut. * **Œuvres philosophiques de Leibniz.** 2e édit. 2 vol .... 20 fr.
JANET (Pierre), prof. au Collège de France. * **L'Automatisme psychologique.** 6e éd. 7 fr. 50
JASTROW (J.), prof. à l'Univ. de Wisconsin. **La Subconscience**, trad. E. Philippi, préface de P. Janet. 1908 .... 7 fr. 50
JAURÈS (J.), docteur ès lettres. **De la réalité du monde sensible.** 2e édit. 1902... 7 fr. 50
KARPPE (S.), docteur ès lettres. **Essais de critique d'histoire et de philosophie**.. 3 fr. 75
KEIM (A.), docteur ès lettres. * **Helvétius**, *sa vie, son œuvre.* 1907 .... 10 fr.
LACOMBE (P.). **Psychologie des individus et des sociétés chez Taine.** 1906 .... 7 fr. 50
LALANDE (A.), maître de conférences à la Sorbonne. * **La Dissolution opposée à l'évolution, dans les sciences physiques et morales.** 1899 .... 7 fr. 50
LALO (Ch.), docteur ès lettres. * **Esthétique musicale scientifique.** 1908 .... 5 fr.
— * **L'Esthétique expérimentale contemporaine.** 1908 .... 3 fr. 75
— **Les sentiments esthétiques.** 1909 .... 5 fr.
LANDRY (A.), docteur ès lettres. * **Principes de morale rationnelle.** 1906 .... 5 fr.
LANESSAN (J.-L. de). * **La Morale des religions.** 1905 .... 10 fr.
— * **La Morale naturelle.** 1908 .... 7 fr. 50
LAPIE (P.), professeur à l'Univ. de Bordeaux. **Logique de la volonté.** 1902 .... 7 fr. 50
LAUVRIÈRE, docteur ès lettres, prof. au lycée Louis-le-Grand. **Edgar Poë.** *Sa vie et son œuvre.* 1904 .... 10 fr.
LAVELEYE (de). * **De la propriété et de ses formes primitives.** 5e édit .... 10 fr.
— * **Le Gouvernement dans la démocratie.** 2 vol. 3e édit. 1896 .... 15 fr.
LEBLOND (M.-A.). * **L'Idéal du XIXe siècle.** 1909 .... 5 fr.
LE BON (Dr Gustave). * **Psychologie du socialisme.** 6e éd. revue. 1910 .... 7 fr. 50

VOLUMES IN-8

LECHALAS (G.). * **Études esthétiques.** 1902 .... 5 fr.
— **Étude sur l'espace et le temps.** 2e édit. revue et augmentée. 1909 .... 5 fr.
LECHARTIER (G.). **David Hume, moraliste et sociologue.** 1900 .... 5 fr.
LECLÈRE (A.), prof. à l'Univ. de Berne. **Essai critique sur le droit d'affirmer** .... 5 fr.
LE DANTEC, chargé de cours à la Sorbonne. * **L'unité dans l'être vivant.** 1902 .... 7 fr. 50
— * **Les limites du connaissable,** *la vie et les phénomènes naturels.* 3e édit. 1908 .... 3 fr. 75
LÉON (Xavier). * **La philosophie de Fichte.** Préf. de E. Boutroux. 1902. (Cour. par l'Institut) .... 10 fr.
LEROY (E. Bernard). **Le Langage.** *Sa fonction normale et pathologique.* 1905 .... 5 fr.
LÉVY (A.), professeur à l'Univ. de Nancy. **La Philosophie de Feuerbach.** 1904 .... 10 fr.
LÉVY-BRUHL (L.), professeur à la Sorbonne, * **La Philosophie de Jacobi.** 1894 .... 5 fr.
— * **Lettres de J.-S. Mill à Auguste Comte,** avec *les réponses de Comte et une introduction.* 1899 .... 10 fr.
— * **La Philosophie d'Auguste Comte.** 2e édit. 1905 .... 7 fr. 50
— * **La Morale et la Science des mœurs.** 4e édit, 1910 .... 5 fr.
— **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures** (*Travaux de l'*Année sociologique *publiés sous la direction de M. Émile Durkheim*). 1909 .... 7 fr. 50
LIARD, de l'Institut, vice-recteur de l'Acad. de Paris. * **Descartes.** 3e éd. 1911 .... 5 fr.
— * **La Science positive et la Métaphysique.** 5e édit .... 7 fr. 50
LICHTENBERGER (H.), professeur adjoint à la Sorbonne. * **Richard Wagner, poète et penseur.** 5e édit. revue. 1911. (Couronné par l'Académie française) .... 10 fr.
— **Henri Heine penseur.** 1905 .... 3 fr. 75
LOMBROSO (César). * **L'Homme criminel.** 2e éd., 2 vol. et atlas. 1895 .... 36 fr.
— **Le Crime.** *Causes et remèdes.* 2e édit .... 10 fr.
— **L'homme de génie,** avec planches. 4e édit. 1909 .... 10 fr.
— et FERRERO. **La femme criminelle et la prostituée** .... 15 fr.
— et LASCHI. **Le Crime politique et les Révolutions.** 2 vol .... 15 fr.
LUBAC (E.), agr. de philos. * **Psychologie rationnelle.** Préf. de H. Bergson. 1904 .... 3 fr. 75
LUQUET (G.-H.), agrégé de philosophie * **Idées générales de psychologie.** 1906 .... 5 fr.
LYON (G.), recteur de l'Acad. de Lille. * **L'Idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle.** 7 fr. 50
— * **Enseignement et religion.** Études philosophiques .... 3 fr. 75
MALAPERT (P.), docteur ès lettres, prof. au lycée Louis-le-Grand. * **Les Éléments du caractère et leurs lois de combinaison.** 2e édit. 1906 .... 5 fr.
MARION (H.), prof. à la Sorbonne. * **De la Solidarité morale.** 6e édit. 1907 .... 5 fr.
MARTIN (Fr.). * **La Perception extérieure et la Science positive.** 1894 .... 5 fr.
MATAGRIN (Amédée). **La psychologie sociale de Gabriel Tarde.** 1909 .... 5 fr.
MAXWELL (J.). **Les Phénomènes psychiques.** Préf. du Pr Ch. Richet, 4e édit. 1909. 5 fr.
MEYERSON (E.). **Identité et Réalité.** 1908 .... 7 fr. 50
MULLER (Max), prof. à l'Univ. d'Oxford. * **Nouvelles études de mythologie.** 1898. 12 fr. 50
MYERS. **La personnalité humaine.** Trad. Jankélévitch. 3e édit. 1910 .... 7 fr. 50
NAVILLE (Ernest). * **La Logique de l'hypothèse.** 2e édit .... 5 fr.
— * **La Définition de la philosophie.** 1894 .... 5 fr.
— **Le Libre Arbitre.** 2e édit. 1898 .... 5 fr.
— **Les Philosophies négatives.** 1899 .... 5 fr.
— **Les systèmes de philosophie ou les philosophies affirmatives.** 1909 .... 7 fr. 50
NAYRAC (J.-P.). * **Physiologie et Psychologie de l'attention.** Préface de Th. Ribot. (*Récompensé par l'Institut.*) 1906 .... 3 fr. 75
NORDAU (Max). * **Dégénérescence,** 7e éd. 1909. 2 vol. Tome I. 7 fr. 50. Tome II .. 10 fr.
— **Les Mensonges conventionnels de notre civilisation.** 10e édit. 1908 .... 5 fr.
— * **Vus du dehors.** *Essais de critique sur quelques auteurs français contemp.* 1903. 5 fr.
— **Le sens de l'histoire.** Trad. Jankelevitch. 1909 .... 7 fr. 50
NOVICOW. **Les Luttes entre Sociétés humaines.** 3e édit. 1904 .... 10 fr.
— * **Les Gaspillages des sociétés modernes.** 2e édit. 1899 .... 5 fr.
— * **La Justice et l'expansion de la vie.** *Essai sur le bonheur des sociétés.* 1905 .... 7 fr. 50
— **La critique du Darwinisme social.** 1909 .... 7 fr. 50
OLDENBERG, prof. à l'Univ. de Kiel. * **Le Bouddha.** Trad. par P. Foucher, chargé de cours à la Sorbonne. Préf. de Sylvain Lévi, prof. au Collège de France. 2e édit .... 7 fr 50
— * **La religion du Véda.** Traduit par V. Henry, professeur à la Sorbonne. 1903 .... 10 fr.
OSSIP-LOURIÉ. **La philosophie russe contemporaine.** 2e édit. 1905 .... 5 fr.
— * **La Psychologie des romanciers russes au XIXe siècle.** 1905 .... 7 fr. 50
OUVRÉ (H.). * **Les Formes littéraires de la pensée grecque.** (Cour. par l'Acad. franç.) 10 fr.
PALANTE (G.), agrégé de philosophie. **Combat pour l'individu.** 1904 .... 3 fr. 75
PAULHAN. * **Les caractères.** 3e édit. revue. 1909 .... 5 fr.
— **Les Mensonges du caractère.** 1905 .... 5 fr.
— **Le Mensonge de l'Art.** 1907 .... 5 fr.

VOLUMES IN-8

PAYOT (J.), recteur de l'Académie d'Aix. **La croyance.** 3ᵉ édit. 1911 .... 5 fr.
— * **L'Education de la volonté.** 34ᵉ édit. 1910 .... 5 fr.
PERÈS (Jean), professeur au lycée de Caen. * **L'Art et le Réel.** 1898 .... 3 fr. 75
PÉREZ (Bernard). **Les Trois premières années de l'enfant.** 5ᵉ édit .... 5 fr.
— **L'Enfant de trois à sept ans.** 4ᵉ édit. 1907 .... 5 fr.
— **L'Éducation morale dès le berceau.** 4ᵉ édit. 1901 .... 5 fr.
— * **L'Éducation intellectuelle dès le berceau.** 2ᵉ édit. 1901 .... 5 fr.
PIAT (C.), prof. à l'Inst. cathol. **La Personne humaine.** 1898. (Couronné par l'Institut). 7 fr. 50
— * **Destinée de l'homme.** 1898 .... 5 fr.
— **La morale du bonheur.** 1909 .... 5 fr.
PICAVET (E.), chargé de cours à la Sorbonne. * **Les Idéologues.** (Cour. par l'Ac. franç.). 10 fr.
PIDERIT. **La Mimique et la Physiognomonie.** Trad. de l'allem. par M. Girot........ 5 fr.
PILLON (F.), lauréat de l'Institut. * **L'Année philosophique.** 1890 à 1909. 20 vol. Chacun (1893 et 1894 épuisés) .... 5 fr.
PIOGER (Dʳ J.). **La Vie et la pensée.** 1893 .... 5 fr.
— **La Vie sociale, la morale et le progrès.** 1894 .... 5 fr.
PRAT (L.), doct. ès lettres. **Le caractère empirique et la personne.** 1906 .... 7 fr. 50
PREYER, prof. à l'Université de Berlin. **Éléments de physiologie** .... 5 fr.
PROAL, conseiller à la Cour de Paris. * **La Criminalité politique.** 2ᵉ éd. 1908 .... 5 fr.
— * **Le Crime et la Peine.** 3ᵉ édit. (Couronné par l'Institut.) .... 10 fr.
— **Le Crime et le Suicide passionnels.** 1900. (Cour. par l'Ac. franç.) .... 10 fr.
RAGEOT (G.). * **Le Succès.** *Auteurs et Public.* 1906 .... 3 fr. 75
RAUH (F.), prof. adjoint à la Sorbonne. * **De la méthode dans la psychologie des sentiments.** (Couronné par l'Institut). 1899 .... 5 fr.
— * **L'Expérience morale.** 2ᵉ édition revue. 1909 (Récompensé par l'Institut) ..... 3 fr. 75
RÉCEJAC, docteur ès lettres. **Les fondements de la Connaissance mystique.** 1897 .... 5 fr.
RENARD (G.), prof. au Collège de France. * **La Méthode scient. de l'histoire littéraire.** 10 fr.
RENOUVIER (Ch.), de l'Institut. * **Les Dilemmes de la métaphysique pure.** 1901 .... 5 fr.
— * **Histoire et solution des problèmes métaphysiques.** 1901 .... 7 fr. 50
— **Le personnalisme,** avec une étude sur la *perception externe et la force.* 1903 ... 10 fr.
— * **Critique de la doctrine de Kant.** 1906 .... 7 fr. 50
— * **Science de la Morale.** Nouv. édit. 2 vol. 1908 .... 15 fr.
REVAULT D'ALLONNES (G.), docteur ès lettres, agrégé de philosophie. **Psychologie d'une religion.** *Guillaume Monod (1800-1896).* 1908 .... 5 fr.
— * **Les Inclinations.** Leur rôle dans la psychologie des sentiments. 1908 .... 3 fr. 75
REY (A.), chargé de cours à l'Université de Dijon. * **La Théorie de la physique chez les physiciens contemporains.** 1907 .... 7 fr. 50
RIBERY, doct. ès lettres. **Essai de classification naturelle des caractères.** 1903. 3 fr. 75
RIBOT (Th.), de l'Institut. * **L'Hérédité psychologique.** 9ᵉ édit. 1910 .... 7 fr. 50
— * **La Psychologie anglaise contemporaine.** 3ᵉ édit. 1907 .... 7 fr. 50
— * **La Psychologie allemande contemporaine.** 7ᵉ édit. 1909 .... 7 fr. 50
— **La Psychologie des sentiments.** 7ᵉ édit. 1908 .... 7 fr. 50
— **L'Évolution des idées générales.** 3ᵉ édit. 1909 .... 5 fr.
— * **Essai sur l'Imagination créatrice.** 3ᵉ édit. 1908 .... 5 fr.
— * **La logique des sentiments.** 3ᵉ édit. 1908 .... 3 fr. 75
— * **Essai sur les passions.** 3ᵉ édit. 1910 .... 3 fr. 75
RICARDOU (A.), docteur ès lettres. * **De l'Idéal.** (Couronné par l'Institut.) .... 5 fr.
RICHARD (G.), professeur de sociologie à l'Univ. de Bordeaux. * **L'idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire.** 1903. (Couronné par l'Institut.) .... 7 fr. 50
RIEMANN (H.), prof. à l'Univ. de Leipzig. * **Les éléments de l'Esthétique musicale.** 1906. 5 fr.
RIGNANO (E.). **La transmissibilité des caractères acquis.** 1908 .... 5 fr.
RIVAUD (A.), chargé de cours à l'Université de Poitiers. **Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza.** 1906 .... 3 fr. 75
ROBERTY (E. de). **L'Ancienne et la Nouvelle Philosophie** .... 7 fr. 50
— * **La Philosophie du siècle** (positivisme, criticisme, évolutionnisme) .... 5 fr.
— * **Nouveau Programme de sociologie.** 1904 .... 5 fr.
— * **Sociologie de l'Action.** 1908 .... 7 fr. 50
RODRIGUES (G.), docteur ès lettres, agrégé de philosophie. **Le problème de l'action.** 3 fr. 75
ROMANES. * **L'Évolution mentale chez l'homme** .... 7 fr. 50
ROUSSEL-DESPIERRES (Fr.). * *Hors du scepticisme.* **Liberté et beauté.** 1907 ... 7 fr. 50
RUSSELL * **La Philosophie de Leibniz.** Trad. J. Ray. Préf. de M. Lévy-Bruhl. 1908. 3 fr. 75
RUYSSEN (Th.), prof. à l'Univ. de Bordeaux. * **L'évolution psychologique du jugement.** 5 fr.
SABATIER (A.), prof. à l'Univ. de Montpellier. **Philosophie de l'effort.** 2ᵉ édit. 1908. 7 fr. 50

VOLUMES IN-8

SAIGEY (E.). * **Les Sciences au XVIIIe siècle.** La Physique de Voltaire........ ..... 5 fr.

SAINT-PAUL (Dr G.). * **Le Langage intérieur et les paraphasies.** 1904.................. 5 fr.

SANZ Y ESCARTIN. **L'Individu et la Réforme sociale.** Trad. Dietrich.......... 7 fr. 50

SCHILLER (F.), professeur à Corpus Christi college (Université d'Oxford). * **Études sur l'humanisme,** Trad. Dr S. JANKELEVITCH. 1909.............................. 10 fr.

SCHINZ (A.), professeur à l'Université de Bryn Mawr (Pensylvanie). **Anti-pragmatisme.** *Examen des droits respectifs de l'aristocratie intellectuelle et de la démocratie sociale.* 5 fr.

SCHOPENHAUER. **Aphorismes sur la sagesse dans la vie.** Trad. Cantacuzène. 9e éd. 5 fr.

— * **Le Monde comme volonté et comme représentation.** 5e édit. 3 vol., chac.... 7 fr. 50

SÉAILLES (G.), professeur à la Sorbonne. **Essai sur le génie dans l'art.** 2e édit..... 5 fr.

— * **La Philosophie de Ch. Renouvier.** *Introduction au néo-criticisme.* 1905...... 7 fr. 50

SIGHELE (Scipio). **La Foule criminelle.** 2e édit. 1901........................ 5 fr.

SOLLIER (Dr P.). **Le Problème de la mémoire.** 1900.......................... 3 fr. 75

— **Psychologie de l'idiot et de l'imbécile,** avec 12 pl. hors texte. 2e édit. 1902...... 5 fr.

— **Le Mécanisme des émotions.** 1905.. 5 fr.

— **Le doute.** *Étude de psychologie affective.* 1909 .... 7 fr. 50

SOURIAU (Paul), professeur à l'Univ. de Nancy. **L'Esthétique du mouvement**....... 5 fr.

— * **La Beauté rationnelle.** 1904.. 10 fr.

— **La suggestion dans l'art.** 2e édit. 1909.................................... 5 fr.

STAPFER (P.). * **Questions esthétiques et religieuses.** 1906...................... 3 fr. 75

STEIN (L.), prof. à l'Univ. de Berne. * **La Question sociale au point de vue philosophique** 1900... 10 fr.

STUART MILL. * **Mes Mémoires.** Histoire de ma vie et de mes idées. 5e éd....... 5 fr.

— * **Système de Logique déductive et inductive,** 6e édit. 1909, 2 vol............... 20 fr.

— * **Essais sur la Religion.** 4e édit. 1901...................................... 5 fr.

— **Lettres inédites à Aug. Comte et réponses d'Aug. Comte.** 1899................ 10 fr.

SULLY (James). **Le Pessimisme.** Trad. Bertrand. 2e édit............................ 7 fr. 50

— * **Essai sur le rire.** Trad. Léon Terrier. 1904................................ 7 fr. 50

SULLY PRUDHOMME, de l'Acad. franç. **La vraie religion selon Pascal.** 1905.. 7 fr. 50

— **Le lien social** publié par C. HÉMON.. 3 fr. 75

TARDE (G.), de l'Institut. * **La Logique sociale.** 3e édit. 1904.................... 7 fr. 50

— * **Les Lois de l'imitation.** 5e édit. 1907...................................... 7 fr. 50

— **L'opposition universelle.** *Essai d'une théorie des contraires.* 1897............. 7 fr. 50

— * **L'Opinion et la Foule.** 3e édit. 1910....................................... 5 fr.

TARDIEU (E.) * **L'Ennui.** *Étude psychologique.* 1903............................. 5 fr.

THOMAS (P.-F.), docteur ès lettres. * **Pierre Leroux, sa philosophie.** 1904.......... 5 fr.

— * **L'Éducation des sentiments.** (Couronné par l'Institut.) 5e édit. 1910.......... 5 fr.

TISSERAND (P.), docteur ès lettres, professeur au lycée Charlemagne. * **L'anthropologie de Maine de Biran.** 1909.. 10 fr.

UDINE (Jean D'). **L'art et le geste.** 1909.. 5 fr.

VACHEROT (Et.), de l'Institut. * **Essais de philosophie critique**................. 7 fr. 50

— **La Religion**.. 7 fr. 50

WAYNBAUM (Dr I.). **La physionomie humaine.** 1907.............................. 5 fr.

WEBER (L.). * **Vers le positivisme absolu par l'idéalisme.** 1903................... 7 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

TRAVAUX DE L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE

Publiés sous la direction de M. Émile DURKHEIM

ANNÉE SOCIOLOGIQUE, **11 volumes parus, voir détail pages 7 et 8.**

BOUGLÉ (C.), chargé de cours à la Sorbonne. **Essais sur le régime des Castes,** 1 vol. in-8. 1908.. 5 fr.

HUBERT (H.) et MAUSS (M.), directeurs adjoints à l'Ecole des Hautes Etudes. **Mélanges d'histoire des religions,** 1 vol. in-8. 1909.................................. 5 fr.

LEVY-BRUHL (L.), professeur à la Sorbonne. **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.** 1 vol. in-8. 1910.. **7 fr. 50**

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

PHILOSOPHIE ANCIENNE

ARISTOTE. **La Poétique d'Aristote**, par A. HATZFELD, et M. DUFOUR. 1 vol. in-8, 1900 .... 6 fr.

— **Physique, II**, trad. et commentaire par O. HAMELIN, chargé de cours à la Sorbonne. 1 vol. in-8 .... 3 fr.

— **Aristote et l'idéalisme platonicien**, par CH. WERNER, docteur ès lettres. 1910. 1 vol. in-8 .... 7 fr. 50

— **La morale d'Aristote**, par Mme JULES FAVRE, née VELTEN, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

— **Morale à Nicomaque. Livre II.** Trad. de P. D'HÉROUVILLE et H. VERNE. Introd. et notes de P. D'HÉROUVILLE. 1910. Brochure in-8 .... 1 fr. 80

ÉPICURE. * **La Morale d'Épicure**, par M. GUYAU. 1 vol. in-8, 5e édit. .... 7 fr. 50

MARC-AURÈLE. **Les pensées de Marc-Aurèle.** Trad. A.-P. LEMERCIER, doyen de l'Univ. de Caen. 1909. 1 vol. in-16. 3 fr. 50

PLATON. **La Théorie platonicienne des Sciences**, par ÉLIE HALÉVY. In-8. 1895. 5 fr.

— **Œuvres**, traduction VICTOR COUSIN revue par J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE : *Socrate et Platon* ou *le Platonisme* — *Eutyphron* — *Apologie de Socrate* — *Criton* — *Phédon*. 1 v. in-8. 1896. 7 fr. 50

— **La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon**, par A. DIÈS, docteur ès lettres, 1 vol. in-8 1909 .... 4 fr.

SOCRATE. * **Philosophie de Socrate**, par A. FOUILLÉE, de l'Institut. 2 vol. in-8. 16 fr.

— **Le Procès de Socrate**, par G. SOREL. 1 vol. in-8 .... 3 fr. 50

— **La morale de Socrate**, par Mme JULES FAVRE, née VELTEN, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

STRATON DE LAMPSAQUE. * **La Physique de Straton de Lampsaque**, par G. RODIER, prof. à la Sorbonne. 1 vol. in-8 .... 3 fr.

BÉNARD. **La Philosophie ancienne**, ses systèmes. 1 vol. in-8 .... 9 fr.

DIES (A.), docteur ès lettres. **Le cycle mystique.** *La divinité. Origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*, 1909. 1 vol. in-8 .. 4 fr.

FABRE (Joseph). **La Pensée antique.** *De Moïse à Marc-Aurèle.* 3e édit. .... 5 fr.

— * **La Pensée chrétienne.** *Des Evangiles à l'Imitation de J.-C.* 1 vol. in-8 .... 9 fr.

GOMPERZ. **Les penseurs de la Grèce.** Trad. REYMOND. (*Trad. cour. par l'Académie française.*)

I. *La philosophie antésocratique.* 1 vol. gr. in-8, 2e édit. .... 10 fr.

II. * *Athènes, Socrate et les Socratiques, Platon.* 1 vol. gr. in-8, 2e édit. .... 12 fr.

III. *L'ancienne académie. Aristote et ses successeurs : Théophraste et Straton de Lampsaque.* 1910. 1 vol, gr. in-8. 10 fr.

GUYOT (H.), docteur ès lettres. **L'Infinité divine** *depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin.* In-8. 1906 .... 5 fr.

LAFONTAINE (A.). **Le Plaisir**, *d'après Platon et Aristote.* 1 vol. in-8 .... 6 fr.

MILHAUD (G.). prof. à la Sorbonne. * **Les philosophes géomètres de la Grèce.** In-8, 1900 (*Couronné par l'Institut*). 6 fr.

— **Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les modernes.** 1906. 1 vol. in-16 .... 3 fr.

— **Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique.** 1911. 1 vol. in-8. 5 fr.

OUVRÉ (H.). **Les formes littéraires de la pensée grecque.** 1 vol. in-8 .... 10 fr.

RIVAUD (A.), chargé de cours à l'Université de Poitiers. **Le problème du devenir et la notion de la matière**, *des origines jusqu'à Théophraste.* (*Couronné par l'Académie française.*) In-8, 1906. 10 fr.

ROBIN (L.), chargé de cours à l'Université de Caen. **La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote.** Etude historique et critique. In-8. (*Récomp. par l'Institut*) .... 12 fr. 50

— **La théorie platonicienne de l'Amour.** 1 vol. in-8 .... 3 fr. 75

(Ces deux volumes ont été couronnés par l'Institut et par l'Association pour l'encouragement des Etudes grecques.)

TANNERY (Paul). **Pour la science hellène.** 1 vol. in-8 .... 7 fr. 50

PHILOSOPHIES MÉDIÉVALE ET MODERNE

* DESCARTES, par L. LIARD, de l'Institut, 2e édit. 1 vol. in-8 .... 5 fr.

— **Essai sur l'Esthétique de Descartes**, par E. KRANTZ, prof. à l'Univ de Nancy. 1 vol. in-8 .... 6 fr.

— **Descartes, directeur spirituel**, par V. de SWARTE. In-16 avec planches. (*Cour. par l'Institut*) .... 4 fr. 50

— **Le système de Descartes**, par O. HAMELIN. Publié par *L. Robin.* Préface de *E. Durkheim.* 1911. 1 vol. in-8 .. 7 fr. 50

ERASME. **Stultitiæ laus des Erasmi Rot. declamatio.** Publié et annoté par J.-B. Kan, avec fig. de Holbein. 1 vol. in-8. 6 fr. 75

GASSENDI. **La Philosophie de Gassendi**, par P.-F. THOMAS. 1 vol. in-8 .... 6 fr.

LEIBNIZ. * **Œuvres philosophiques**, pub. par P. JANET. 2 vol. in-8 .... 20 fr.

— * **La logique de Leibniz**, par L. COUTURAT. 1 vol. in-8 .... 12 fr.

— **Opusc. et fragm. inédits de Leibniz**, par L. COUTURAT. 1 vol. in-8 .... 25 fr.

— * **Leibniz et l'organisation religieuse de la Terre**, *d'après des documents inédits*, par JEAN BARUZI. 1 vol. in-8 (*Couronné par l'Académie française*) .... 10 fr.

— **La philosophie de Leibniz**, par B. RUSSELL, trad. par M. RAY, préface de M. Lévy-Bruhl. 1 vol. in-8. (*Cour. par l'Acad. franç.*) .... 3 fr. 75

— **Discours de la métaphysique**, introduction et notes par H. LESTIENNE. 1 vol. in-8 .... 2 fr.

— **Leibniz historien.** *Essai sur l'activité et la méthode historique de Leibniz*, par L. DAVILLÉ, docteur ès lettres. 1 vol. in-8 1909 .... 12 fr.

MALEBRANCHE. * **La Philosophie de Malebranche**, par OLLÉ-LAPRUNE, de l'Institut. 2 vol. in-8 .... 16 fr.

PASCAL. **Le Septicisme de Pascal**, par DROZ, professeur à l'Université de Besançon. 1 vol. in-8 .... 6 fr.

ROSCELIN. **Roscelin philosophe et théologien**, d'après la légende et d'après l'histoire, sa place dans l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales, par F. PICAVET, chargé de cours à la Sorbonne. 1911. 1 vol. gr. in-8 .... 4 fr.

ROUSSEAU (J.-J.). ***Du Contrat social**, avec les versions primitives; Introduction par Edmond Dreyfus-Brisac. 1 fort volume grand in-8... 12 fr.

SAINT-THOMAS-D'AQUIN. **L'Intellectualisme de Saint-Thomas**, par P. ROUSSELOT, docteur ès lettres. 1908. 1 vol. in-8.. 6 fr.

— **Thesaurus philosophiæ thomisticæ** seu selecti textus philosophici ex sancti Thomæ aquinatis operibus deprompti et secundum ordinem in scholis hodie usurpatum dispositi, par G. BULLIAT, docteur en théologie et en droit canon. 1 vol. gr. in-8. 6 fr. 50

— **L'idée de l'État dans Saint-Thomas-d'Aquin**, par J. ZEILLER. 1 v. in-8. 3 fr. 50

SPINOZA. **Benedicti de Spinosa opera**, quotquot reperta sunt. Edition J. VAN VLOTEN et J.-P.-N. LAND. 3 vol. in-18, cartonnés... 18 fr.

— **Ethica** ordine geometrico demonstrata, édition J. Van Vloten et J.-P.-N. Land. 1 vol. gr. in-8... 4 fr. 30

— **Sa Philosophie**, par L. BRUNSCHVICG, maître de conférences à la Sorbonne. 2e édit. 1 vol. in-8... 3 fr. 75

VOLTAIRE. **Les Sciences au XVIIIe siècle.** Voltaire physicien, par EM. SAIGEY. 1 vol. in-8... 5 fr.

DAMIRON. **Mémoires pour servir à l'Histoire de la Philosophie au XVIIIe siècle.** 3 vol. in-18... 15 fr.

FABRE (JOSEPH). ***L'Imitation de Jésus-Christ.** Trad. nouvelle avec préface. 1 vol. in-8. 1907... 7 fr.

— ***La pensée moderne.** *De Luther à Leibniz.* 1 vol. in-8. 1908... 8 fr.

— **Les pères de la Révolution.** *De Bayle à Condorcet.* 1 vol. in-8. 1909... 10 fr.

FIGARD (L.), docteur ès lettres. **Un Médecin philosophe au XVIe siècle.** *La psychologie de Jean Fernel.* 1 vol. in-8. 1903... 7 fr. 50

PICAVET, chargé de cours à la Sorbonne. **Histoire générale et comparée des philosophies médiévales.** In-8. 2e éd... 7 fr. 50

WULF (M. DE). **Histoire de la philosophie médiévale.** 2e éd. 1 vol. in-8... 10 fr.

— **Introduction à la Philosophie néo-scolastique.** 1904. 1 vol. gr. in-8... 5 fr.

PHILOSOPHIE ANGLAISE

BERKELEY. **Œuvres choisies.** *Nouvelle théorie de la vision. Dialogues d'Hylas et de Philonoüs.* Trad. par MM. Beaulavon et Parodi. 1 vol. in-8... 5 fr.

— **Le Journal philosophique de Berkeley.** (*Commonplace Book*). Etude et traduction par R. GOURG, docteur ès lettres. 1 vol. gr. in-8... 4 fr.

GODWIN. **William Godwin** (1756-1836). Sa vie, ses œuvres principales. *La « Justice politique »*, par R. GOURG, docteur ès lettres. 1 vol. in-8... 6 fr.

HOBBES. **La philosophie de Hobbes**, par G. LYON, recteur de l'Académie de Lille. 1 vol. in-16... 2 fr. 50

LOCKE. ***La Philosophie générale de John Locke**, par H. OLLION, docteur ès lettres. 1909. 1 vol. in-8... 7 fr. 50

NEWTON. **La philosophie de Newton**, par L. BLOCH, docteur ès lettres. 1908. 1 vol. in-8... 10 fr.

DUGALD-STEWART. ***Philosophie de l'esprit humain.** 3 vol. in-12... 9 fr.

LYON (G.), recteur de l'Académie de Lille. ***L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle.** 1 vol. in-8... 7 fr. 50

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

BÉGUELIN. **Nicolas de Béguelin** (1714-1789). Fragment de l'histoire des idées philosophiques en Allemagne dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, par P. DUMONT. 1 vol. gr. in-8... 4 fr.

FEUERBACH. **Sa Philosophie**, par A. LÉVY, prof. à l'Univ. de Nancy. 1 vol. in-8. 10 fr.

HEGEL. * **Logique.** 2 vol. in-8... 14 fr.

— ***Philosophie de la Nature.** 3 v. in-8. 25 fr.

— * **Philosophie de l'Esprit.** 2 vol. in-8... 18 fr.

— * **Philosophie de la Religion.** 2 vol. 20 fr.

— **La Poétique** 2 vol. in-8... 12 fr.

— **Esthétique** 2 vol. in-8... 16 fr.

— **Antécédents de l'Hégélianisme dans la philosophie française**, par E. BEAUSSIRE. 1 vol. in-18... 2 fr. 50

— **Introduction à la Philosophie de Hegel**, par VÉRA. 1 vol. in-8... 6 fr. 50

— * **La Logique de Hegel**, par Eug. NOEL. 1 vol. in-8... 3 fr.

HERBART. * **Principales Œuvres pédagogiques**, trad. Pinloche. In-8... 7 fr. 50

— **La Métaphysique de Herbart et la critique de Kant**, par M. MAUXION, prof. à l'Univ. de Poitiers. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

— **L'Éducation par l'Instruction** *et Herbart*, par *le même*. 2e éd. 1 v. in-16. 1906. 2 fr. 50

JACOBI. **Sa Philosophie**, par L. LÉVY-BRUHL. 1 vol. in-8... 5 fr.

KANT. **Critique de la Raison pratique**, trad., introd. et notes, par M. Picavet, 3e édit. 1 vol. in-8... 6 fr.

— * **Critique de la Raison pure**, traduction par MM. Pacaud et Tremesaygues. 2e éd., in-8... 12 fr.

— **Éclaircissements sur la Critique de la Raison pure**, trad. Tissot. 1 vol. in-8. 6 fr.

— **Doctrine de la Vertu**, traduction Barni. 1 vol. in-8... 8 fr.

— * **Mélanges de Logique**, traduction Tissot, 1 vol. in-8... 6 fr.

— * **Essai sur l'Esthétique de Kant**, par V. BASCH. 1 vol. in-8... 10 fr.

— **Sa Morale**, par A. CRESSON. 2e édit., 1 vol. in-16... 2 fr. 50

— **Sa philosophie pratique**, par V. DELBOS. 1 vol. in-8... 12 fr. 50

— **L'Idée ou Critique du Kantisme**, par C. PIAT. 2e édit. 1 vol. in-8... 6 fr.

KANT et FICHTE **et le Problème de l'Éducation**, par Paul DUPROIX, 1 vol. in-8. 1896... 5 fr.

KNUTZEN. * **Martin Knutzen.** *La Critique de l'Harmonie préétablie*, par VAN BIÉMA, docteur ès lettres. 1908. 1 vol. in-8. 3 fr.

SCHELLING. **Bruno, ou du Principe divin.** 1 vol. in-8... 3 fr. 50

SCHILLER. Sa Poétique, par V. Basch, prof. adj. à la Sorbonne. 1 vol. in-8. 1902. 4 fr.

SCHLEIERMACHER. Sa philosophie religieuse, par E. Cramaussel, doct. ès lettres, agrégé de phil. 1 vol. in-8. 1909... 5 fr.

SCHOPENHAUER (A.). Le Monde comme Volonté et comme Représentation. Trad. par A. Burdeau, 5e édit., 3 volumes in-8. Chaque volume .... 7 fr. 50

— **Essai sur le Libre Arbitre.** Trad. et introd. par Salomon Reinach, 11e édition. 1 vol. in-16 .... 2 fr. 50

— **Le Fondement de la Morale.** Trad. par A. Burdeau. 10e édit. 1 vol. in-16. 2 fr. 50

— **Pensées et Fragments.** *Vie et Correspondance. — Les Douleurs du Monde. — L'Amour. — La Mort. — L'Art et la Morale.* Traduit par J. Bourdeau, 23e édition. 1 vol. in-16 .... 2 fr. 50

Parerga et Paralipomena.

— **Aphorismes sur la Sagesse dans la Vie.** Traduit par M. Cantacuzène. 9e édit. 1 vol. in-8 .... 5 fr.

— **Ecrivains et Style.** Trad., introd. et notes par A. Dietrich. 1 vol. in-16. 2e éd. 2 fr. 50

SCHOPENHAUER. (Suite des *Parerga et Paralipomena.*)

— **Sur la Religion.** Trad., introd. et notes de A. Dietrich. 1 vol. in-16, 2e édit. 2 fr. 50

— **Philosophie et Philosophes.** Trad., introd. et notes par A. Dietrich. 1 v. in-16. 2 fr. 50

— **Ethique, Droit et Politique.** Trad., introd. et notes par A. Dietrich. 1 v. in-16. 2 fr. 50

— **Métaphysique et Esthétique.** Trad., introd. et notes par A. Dietrich. 1 v. in-16. 2 fr. 50

— **La Philosophie de Schopenhauer**, par Th. Ribot, 12e éd., 1 vol. in-16. 2 fr. 50

— **L'Optimisme de Schopenhauer.** *Etude sur Schopenhauer*, par S. Rzewuski. 1 vol. in-16 .... 2 fr. 50

STRAUSS (David-Frédéric). **Sa vie et son œuvre**, par A. Lévy, prof. de littérature allemande à l'Université de Nancy. 1 vol. in-8. 1910 .... 5 fr.

DELACROIX (H.), maître de conférences à la Sorbonne. **Essai sur le Mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle**, 1 vol. in-8. 1900 .... 5 fr.

VAN BIÉMA (E.), docteur ès lettres, agrégé de philosophie. *** L'Espace et le Temps chez Leibniz et chez Kant.** 1908. 1 vol. in-8. 6 fr.

LES GRANDS PHILOSOPHES

Publiés sous la direction de M. C. PIAT

Agrégé de philosophie, docteur ès lettres, professeur à l'Institut catholique de Paris.

Liste des volumes par ordre d'apparition.

* **Kant**, par M. Ruyssen, professeur à l'Université de Bordeaux. 2e édition. 1 vol. in-8. (*Couronné par l'Institut*) .... 7 fr. 50
* **Socrate**, par C. Piat. 1 vol. in-8 .... 5 fr.
* **Avicenne**, par le baron Carra de Vaux. 1 vol. in-8 .... 5 fr.
* **Saint Augustin**, par Jules Martin. 2e édition. 1 vol. in-8 .... 7 fr. 50
* **Malebranche**, par Henri Joly, de l'Institut. 1 vol. in-8 .... 5 fr.
* **Pascal**, par A. Hatzfeld. 1 vol. in-8 .... 5 fr.
* **Saint Anselme**, par le Cte Domet de Vorges. 1 vol. in-8 .... 5 fr.
Spinoza, par P.-L. Couchoud, agrégé de l'Université. 1 vol. in-8. (*Couronné par l'Académie française*) .... 5 fr.
Aristote, par C. Piat. 1 vol. in-8 .... 5 fr.
Gazali, par le baron Carra de Vaux. 1 vol. in-8. (*Couronné par l'Académie française*). 5 fr.
* **Maine de Biran**, par Marius Couailhac. 1 vol. in-8. (*Récompensé par l'Institut*). 7 fr. 50
* **Platon**, par C. Piat. 1 vol. in-8 .... 7 fr. 50
Montaigne, par F. Strowski, professeur à l'Université de Bordeaux. 1 vol. in-8 ...... 6 fr.
Philon, par Jules Martin. 1 vol. in-8 .... 5 fr.
Rosmini, par J. Palhoriès, docteur ès lettres. 1 vol. in-8 .... 7 fr. 50
Saint-Thomas d'Aquin, par A. D. Sertillanges. professeur à l'Institut catholique de Paris. 2 volumes in-8 .... 12 fr.
Epicure, par E. Joyau, professeur à l'Université de Clermond-Ferrand. 1 vol. in-8... 5 fr.
Chrysippe, par E. Bréhier, maître de conférences à l'Université de Rennes. 1 vol. in-8 (*Récompensé par l'Institut*) .... 5 fr.

LES MAITRES DE LA MUSIQUE

Études d'Histoire et d'Esthétique, publiées sous la direction de **M. JEAN CHANTAVOINE**

Chaque volume in-8 écu de 250 pages environ .... 3 fr. 50

Collection honorée d'une souscription du Ministère des Beaux-Arts.

Viennent de paraître :

L'art grégorien, par Amédée Gastoué.
Lulli, par Lionel de la Laurencie.
Haendel, par Romain Rolland (*2e édit.*).
Liszt, par Jean Chantavoine (*2e édit.*).
Gounod, par Camille Bellaigue (*2e édit.*).

Précédemment parus :

Gluck, par Julien Tiersot.
Wagner, par Henri Lichtenberger (*3e édit.*).
Trouvères et Troubadours, par Pierre Aubry (*2e édit.*).
* **Haydn**, par Michel Brenet (*2e édit.*).
* **Rameau**, par Louis Laloy (*2e édit*).
* **Moussorgsky**, par M.-D. Calvocoressi.
* **J.-S. Bach**, par André Pirro (*3e édit.*).
* **César Franck**, par Vincent d'Indy (*5e édit.*).
* **Palestrina**, par Michel Brenet (*3e édit.*).
* **Beethoven**, par Jean Chantavoine (*5e édit.*).
* **Mendelssohn**, par Camille Bellaigue (*2e édit.*).
* **Smetana**, par William Ritter.

BIBLIOTHÈQUE GÉNÉRALE

DES

SCIENCES SOCIALES

Secrét. de la Rédaction : DICK MAY, Secrét. géuéral de l'École des Hautes-Études Sociales.

Chaque volume in-8 de 300 pages environ, cartonné à l'anglaise............. **6 fr.**

1. **L'Individualisation de la peine**, par R. SALEILLES, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris, 2e édit. mise au point par G. MORIN, docteur en droit.
2. **L'Idéalisme social**, par Eug. FOURNIÈRE, prof. au Conservatoire des Arts et Métiers. 2e éd.
3. * **Ouvriers du temps passé** (xve et xvie siècles), par H. HAUSER, professeur à l'Université de Dijon. 3e édit.
4. * **Les Transformations du pouvoir**, par G. TARDE, de l'Institut. 2e édit.
5. * **Morale sociale**, par MM. G. BELOT, MARCEL BERNÈS, BRUNSCHVICG, F. BUISSON, DARLU, DAURIAC, DELBET, CH. GIDE, M. KOVALEVSKY, MALAPERT, le R. P. MAUMUS, DE ROBERTY, G. SOREL, le Pasteur WAGNER. Préf. d'E. Boutroux, de l'Institut. 2e éd.
6. * **Les Enquêtes**, pratique et théorie, par P. DU MAROUSSEM. (*Couronné par l'Institut.*)
7. * **Questions de Morale**, par MM. BELOT, BERNÈS, F. BUISSON, A. CROISET, DARLU, DELBOS, FOURNIÈRE, MALAPERT, MOCH, PARODI, G. SOREL. 2e édit.
8. **Le Développement du catholicisme social** depuis l'encyclique *Rerum novarum*, par Max TURMANN, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Fribourg. 2e édit.
9. **Le Socialisme sans doctrine.** *La Question ouvrière et la Question agraire en Australie et en Nouvelle-Zélande*, par Albert MÉTIN, agrégé de l'Université, 2e édit.
10. * **Assistance sociale.** *Pauvres et Mendiants*, par Paul STRAUSS, sénateur.
11. * **L'Éducation morale dans l'Université**, par MM. LÉVY-BRUHL, DARLU, M. BERNÈS, KORTZ, CLAIRIN, ROCAFORT, BIOCHE, Ph. GIDEL, MALAPERT, BELOT.
12. * **La Méthode historique appliquée aux sciences sociales**, par Charles SEIGNOBOS, professeur à la Sorbonne. 2e édit.
13. * **L'hygiène sociale**, par E. DUCLAUX, de l'Institut, directeur de l'Institut Pasteur.
14. **Le Contrat de travail.** *Le rôle des syndicats professionnels*, par P. BUREAU, professeur à la Faculté libre de droit de Paris.
15. * **Essai d'une philosophie de la solidarité**, par MM. DARLU, RAUH, F. BUISSON, GIDE, X. LÉON, LA FONTAINE, E. BOUTROUX. 2e édit.
16. * **L'Exode rural et le retour aux champs**, par E. VANDERVELDE. 2e édit.
17. * **L'Éducation de la démocratie**, par MM. E. LAVISSE, A. CROISET, Ch. SEIGNOBOS, P. MALAPERT, G. LANSON, J. HADAMARD. 2e édit.
18. * **La lutte pour l'existence et l'évolution des sociétés**, par J.-L. de LANESSAN.
19. * **La Concurrence sociale et les devoirs sociaux**, par le MÊME.
20. * **L'Individualisme anarchiste. Max Stirner**, par V. BASCH, professeur à la Sorbonne.
21. * **La Démocratie devant la science**, par C. BOUGLÉ, chargé de cours à la Sorbonne. 2e édit. revue. (*Récompensé par l'Institut.*)
22. * **Les Applications sociales de la solidarité**, par MM. P. BUDIN, Ch. GIDE, H. MONOD, PAULET, ROBIN, SIEGFRIED, BROUARDEL. Préface de M. Léon Bourgeois.
23. **La Paix et l'Enseignement pacifiste**, par MM. Fr. PASSY, Ch. RICHET, d'ESTOURNELLES DE CONSTANT, E. BOURGEOIS, A. WEISS, H. LA FONTAINE, G. LYON.
24. * **Études sur la philosophie morale au XIXe siècle**, par MM. BELOT, DARLU, M. BERNÈS, A. LANDRY, GIDE, ROBERTY, ALLIER, H. LICHTENBERGER, L. BRUNSCHVICG.

25. * **Enseignement et Démocratie**, par MM. Appell, J. Boitel, A. Croiset, A. Devinat, Ch.-V. Langlois, G. Lanson, A. Millerand, Ch. Seignobos.

26. * **Religions et Sociétés**, par MM. Th. Reinach, A. Puech, R. Allier, A. Leroy-Beaulieu, le baron Carra de Vaux, H. Dreyfus.

27. * **Essais socialistes.** *La religion, l'art, l'alcool*, par E. Vandervelde.

28. * **Le surpeuplement et les habitations à bon marché**, par H. Turot, conseiller municipal de Paris, et H. Bellamy.

29. * **L'Individu, l'Association et l'État**, par E. Fournière.

30. * **Les Trusts et les Syndicats de producteurs**, par J. Chastin, professeur au lycée Voltaire. (*Récompensé par l'Institut.*)

31. * **Le droit de grève**, par MM. Ch. Gide, H. Barthélemy, P. Bureau, A. Keufer, C. Perreau, Ch. Picquenard, A.-E. Sayous, F. Fagnot, E. Vandervelde.

32. * **Morales et Religions**, par R. Allier, G. Belot, le Baron Carra de Vaux, F. Challaye, A. Croiset, L. Dorizon, E. Ehrhardt, E. de Faye, Ad. Lods, W. Monod, A. Puech.

33. **La Nation armée**, par MM. le Général Bazaine-Hayter, C. Bouglé, E. Bourgeois, le Cne Bourguet, E. Boutroux, A. Croiset, G. Demeny, G. Lanson, L. Pineau, le Cne Potez, F. Rauh.

34. * **La criminalité dans l'adolescence**. *Causes et remèdes d'un mal social actuel*, par G.-L. Duprat, docteur ès lettres. (*Couronné par l'Institut.*)

35. **Médecine et pédagogie**, par MM. le Dr Albert Mathieu, le Dr Gillet, le Dr H. Méry, le Dr Granjux, P. Malapert, le Dr Lucien Butte, le Dr Pierre Régnier, le Dr L. Dufestel, le Dr Louis Guinon, le Dr Nobécourt, L. Bougier. Préface de M. le Dr E. Mosny.

36. **La lutte contre le crime**, par J.-L. de Lanessan.

37. **La Belgique et le Congo**, *Le passé, le présent, l'avenir*, par E. Vandervelde.

PUBLICATIONS HISTORIQUES ILLUSTRÉES

* **DE SAINT-LOUIS A TRIPOLI, PAR LE LAC TCHAD**, par le lieutenant-colonel Montheil. 1 beau vol. in-8 colombier, précédé d'une préface de M. de Vogüé, de l'Académie française, illustrations de Riou. 1895. (*Ouvrage couronné par l'Académie française. Prix Monthyon*), broché, 20 fr — Relié amateur........ 28 fr.

* **HISTOIRE ILLUSTRÉE DU SECOND EMPIRE**, par Taxile Delord. 6 vol in-8, avec 500 gravures. Chaque vol. broché........ 8 fr.

MINISTRES ET HOMMES D'ÉTAT

H. VELSCHINGER, de l'Institut. — * **Bismarck.** 1 vol. in-16........ 2 fr. 50
H. LÉONARDON. — * **Prim.** 1 vol. in-16........ 2 fr. 50
M. COURCELLE. — * **Disraëli.** 1 vol. in-16........ 2 fr. 50
M. COURANT. — **Okoubo.** 1 vol. in-16 avec un portrait........ 2 fr. 50
A. VIALLATE. — **Chamberlain.** Préface de E. Boutmy. 1 vol. in-16........ 2 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOLOGIE ET DE LITTÉRATURE MODERNES

Liste des volumes par ordre d'apparition :

SCHILLER (Études sur), par MM. Schmidt, Fauconnet, Andler, Xavier Léon, Spenlé, Baldensperger, Dresch, Tibal, Ehrhard, Mme Talayrach d'Eckardt, H. Lichtenberger, A. Lévy. 1 vol. in-8. 1906........ 4 fr.

CHAUCER (G.). * **Les contes de Canterbury.** Traduction française avec une introduction et des notes. 1 vol. grand in-8. 1908........ 12 fr.

MEYER (André). **Étude critique sur les relations d'Érasme et de Luther.** Préface de M. Ch. Andler. 1 vol. in-8. 1909........ 4 fr.

FRANÇOIS PONCET (A.). **Les affinités électives de Gœthe.** Préface de M. H. Lichtenberger. 1 vol. in-8. 1910........ 5 fr.

BIANQUIS (G.), docteur ès lettres, agrégé d'allemand. **Caroline de Günderode (1780-1806). avec des lettres inédites.** 1910. 1 vol. in-8........ 10 fr.

DRIAULT (E.), agrégé d'histoire. **La politique orientale de Napoléon**. SÉBASTIANI et GARDANE (1806-1808). 1 vol. in-8. (*Récompensé par l'Institut*). 1902.................... 7 fr.
— * **Napoléon en Italie (1800-1812)**. 1 vol. in-8. 1906.......................... 10 fr.
— **La politique extérieure du 1er Consul (1800-1803)**. (*Napoléon et l'Europe*). 1 vol. in-8. 1909.. 7 fr.
DUMOULIN (Maurice). * **Figures du temps passé**. 1 vol. in-16. 1906.............. 3 fr. 50
GOMEL (G.). **Les causes financières de la Révolution française**. *Les ministères de Turgot et de Necker*. 1 vol. in-8... 8 fr.
— **Les causes financières de la Révolution française**. *Les derniers Contrôleurs généraux*. 1 vol. in-8.. 8 fr.
— **Histoire financière de l'Assemblée Constituante** (1789-1791). 2 vol. in-8. 16 fr. — Tome I : (1789). 8 fr. Tome II : (1790-1791)..................................... 8 fr.
— **Histoire financière de la Législative et de la Convention**. 2 vol. in-8. 15 fr. — Tome I : (1792-1793). 7 fr. 50. Tome II : (1793-1795)................................ 7 fr. 50
HARTMANN (Lieut.-Colonel). **Les officiers de l'armée royale et la Révolution**. 1 vol. in-8. 1909. (*Récompensé par l'Institut*)................................ 10 fr.
MATHIEZ (A.), agrégé d'histoire, docteur ès lettres. * **La théophilanthropie et le culte décadaire** (1796-1801). 1 vol. in-8. 1903.. 12 fr.
— * **Contributions à l'histoire religieuse de la Révolution française**. In-16. 1906.. 3 fr. 50
MARCELLIN PELLET, ancien député. **Variétés révolutionnaires**. 3 vol. in-16, précédés d'une préface de A. Ranc. Chaque vol. séparément........................... 3 fr. 50
MOLLIEN (Cte). **Mémoires d'un ministre du trésor public** (1780-1845), publiés par M. Ch. Gomel. 3 vol. in-8... 15 fr.
SILVESTRE, professeur à l'Ecole des Sciences politiques. **De Waterloo à Sainte-Hélène** (20 juin-16 octobre 1815). 1 vol. in-16.. 3 fr. 50
SPULLER (Eug.), ancien ministre de l'Instruction publique. **Hommes et choses de la Révolution**. 1 vol. in-18... 3 fr. 50
STOURM (R.), de l'Institut. **Les finances de l'ancien régime et de la Révolution**. 2 vol. in-8.. 16 fr.
— **Les finances du Consulat**. 1 vol. in-8.. 7 fr. 50
THENARD (L.) et GUYOT (R.). * **Le Conventionnel Goujon** (1766-1793). 1 vol. in-8. (*Récompensé par l'Institut*.) 1908.. 5 fr.
VALLAUX (C.). * **Les campagnes des armées françaises (1793-1815)**. 1 vol. in-16, avec 17 cartes dans le texte.. 3 fr. 50

Époque contemporaine.

BLANC (Louis). * **Histoire de Dix ans** (1830-1840). 5 vol. in-8.......................... 25 fr.
CHALLAYE (F.). **Le Congo Français**. *La question internationale du Congo*. In-8. 1909. 5 fr.
DEBIDOUR, professeur à la Sorbonne. * **Histoire des rapports de l'Eglise et de l'État en France** (1789-1870). 1 fort vol. in-8. (*Couronné par l'Institut*)................ 12 fr.
— * **L'Église catholique en France sous la troisième République** (1870-1906). — I. (1870-1889), 1 vol. in-8. 1906. 7 fr. — II. (1889-1906). 1 vol. in-8. 1909........................ 10 fr.
DELORD (Taxile). * **Histoire du second Empire** (1848-1870). 6 vol. in-8.............. 42 fr.
FÈVRE (J.), professeur à l'École normale de Dijon, et H. HAUSER, professeur à l'Université de Dijon. * **Régions et pays de France**. 1 vol. in-8, avec 147 gravures et cartes dans le texte. 1909.. 7 fr.
GAFFAREL (P.), professeur à l'Université d'Aix-Marseille. * **La politique coloniale en France** (1789-1830). 1 vol. in-8. 1907.. 7 fr.
— * **Les Colonies françaises**. 1 vol. in-8. 6e édition revue et augmentée.............. 5 fr.
GAISMAN (A.). * **L'Œuvre de la France au Tonkin**. Préface de M. J.-L. de Lanessan. 1 vol. in-16 avec 4 cartes en couleurs, 1906.. 3 fr. 50
HUBERT (L.), député. * **L'éveil d'un monde**. *L'œuvre de la France en Afrique Occidentale*. 1 vol. in-16. 1909.. 3 fr. 50
LANESSAN (J.-L. de). * **L'Indo-Chine française**. Étude économique, politique et administrative. 1 vol. in-8, avec 5 cartes en couleurs hors texte.............................. 15 fr.
— * **L'État et les Églises en France**. *Histoire de leurs rapports, des origines jusqu'à la Séparation*. 1 vol. in-16. 1906.. 3 fr. 50
— * **Les Missions et leur protectorat**. 1 vol. in-16. 1907............................ 3 fr. 50
LAPIE (P.), professeur à l'Université de Bordeaux. **Les Civilisations tunisiennes** (Musulmans, Israélites, Européens). In-16. 1898 (*Couronné par l'Académie française*.)........ 3 fr. 50
LEBLOND (Marius-Ary). **La société française sous la troisième République**. 1 vol. in-8. 1905.. 5 fr.
NOEL (O.). **Histoire du commerce extérieur de la France depuis la Révolution**. 1 vol. in-8.. 6 fr.
PIOLET (J.-B.). **La France hors de France**, notre émigration, sa nécessité, ses conditions, 1 vol. in-8. 1900 (*Couronné par l'Institut*)...................................... 10 fr.
SCHEFER (Ch.), professeur à l'École des sciences politiques. **La France moderne et le problème colonial** (1815-1830). 1 vol. in-8.. 7 fr.
SPULLER (E.), ancien ministre de l'Instruction publique. * **Figures disparues**, portraits contemporains littéraires et politiques. 3 vol. in-16. Chacun.......................... 3 fr. 50
TARDIEU (A.), Secrétaire honoraire d'ambassade. * **La France et les Alliances**. *La lutte pour l'équilibre*. 3e édition refondue et complétée, 1910. 1 vol. in-16. (*Récompensé par l'Institut*).. 3 fr. 50
TCHERNOFF (J.). **Associations et Sociétés secrètes sous la deuxième République** (1848-1851). 1 vol. in-8. 1905.. 7 fr.

VIGNON (L.), professeur à l'École coloniale. **La France dans l'Afrique du nord.** 2e édition. 1 vol. in-8. (*Récompensé par l'Institut.*)........ 7 fr.
— **L'Expansion de la France.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50. — LE MÊME. Édition in-8........ 7 fr.
WAHL, inspecteur général de l'Instruction publique, et A. BERNARD, professeur à la Sorbonne. * **L'Algérie.** 1 vol. in-8. 5e édit., 1908. (*Ouvrage couronné par l'Institut.*). 5 fr.
WEILL (G.), prof. adjoint à l'Univ. de Caen. **Le Parti républicain en France de 1814 à 1870.** 1 vol. in-8. 1900. (*Récompensé par l'Institut.*)........ 10 fr.
— * **Histoire du mouvement social en France** (1852-1910). 2e édition. 1 vol. in-8.... 10 fr.
— **L'Ecole saint-simonienne**, son histoire, son influence jusqu'à nos jours. In 16. 1896. 3 fr. 50
— **Histoire du catholicisme libéral en France** (1828-1908). 1 vol. in-16........ 3 fr. 50
ZEVORT (E.), recteur de l'Académie de Caen. **Histoire de la troisième République** :
Tome I. * *La Présidence de M. Thiers.* 1 vol. in-8. 3e édit........ 7 fr.
Tome II. * *La Présidence du Maréchal.* 1 vol. in-8. 2e édit........ 7 fr.
Tome III. * *La Présidence de Jules Grévy.* 1 vol. in-8. 2e édit........ 7 fr.
Tome IV. *La Présidence de Sadi Carnot.* 1 vol. in-8........ 7 fr.

ANGLETERRE

MANTOUX (P.), docteur ès lettres. **A travers l'Angleterre contemporaine.** *La guerre sud-africaine et l'opinion. L'organisation du parti ouvrier. L'évolution du Gouvernement et de l'État.* Préface de M. G. Monod, de l'Institut. 1 vol. in-16........ 3 fr. 50
METIN (Albert), prof. à l'Ecole Coloniale. * **Le Socialisme en Angleterre.** 1 vol. in-16. 3 fr. 50

ALLEMAGNE

ANDLER (Ch.), prof. à la Sorbonne. * **Les origines du socialisme d'État en Allemagne.** 2e édition, revue, 1911. 1 vol. in-8........ 7 fr.
GUILLAND (A.), professeur d'histoire à l'École polytechnique suisse. * **L'Allemagne nouvelle et ses historiens.** 1 vol. in-8. 1899........ 5 fr.
MATTER (P.), doct. en droit, substitut au tribunal de la Seine. * **La Prusse et la Révolution de 1848.** 1 vol. in-16. 1903........ 3 fr. 50
— * **Bismarck et son temps.** (*Couronné par l'Institut.*)
I. * *La préparation* (1815-1863). 1 vol. in-8. 1905........ 10 fr.
II. * *L'action* (1863-1870). 1 vol. in-8. 1906........ 10 fr.
III. * *Triomphe, splendeur et déclin* (1870-1898). 1 vol. in-8. 1908........ 10 fr.
MILHAUD (E.), professeur à l'Université de Genève. * **La Démocratie socialiste allemande.** 1 vol. in-8. 1903........ 10 fr.
SCHMIDT (Ch.), docteur ès lettres. **Le grand-duché de Berg** (1806-1813). 1905. 1 vol. in-8. 10 fr.
VERON (Eug.). * **Histoire de la Prusse**, depuis la mort de Frédéric II. In-16. 6e édit. 3 fr. 50
— * **Histoire de l'Allemagne**, depuis la bataille de Sadowa jusqu'à nos jours. 1 vol. in-16. 3e édit., mise au courant des événements par P. Bondois........ 3 fr. 50

AUTRICHE-HONGRIE

ASSELINE (L.). **Histoire de l'Autriche**, *depuis la mort de Marie-Thérèse jusqu'à nos jours.* 2e édit. 1 vol. in-18 avec une carte. 1884........ 3 fr. 50
AUERBACH, professeur à l'Université de Nancy. * **Les races et les nationalités en Autriche-Hongrie.** 1 vol. in-8. (2e éd. *sous presse*)........ 5 fr.
BOURLIER (J.). * **Les Tchèques et la Bohême contemporaine.** 1 vol. in-16........ 3 fr. 50
JARAY (G.-Louis), auditeur au Conseil d'Etat. **La question sociale et le socialisme en Hongrie.** 1 vol. in-8, avec 5 cartes hors texte. 1909. (*Récompensé par l'Institut.*)..... 7 fr.
MAILATH (Cte J. de). **La Hongrie rurale, sociale et politique.** Préface de M. René Henry. 1 vol. in-8. 1909........ 5 fr.
RECOULY (R.). * **Le pays magyar.** 1903. 1 vol. in-16........ 3 fr. 50

POLOGNE

HANDELSMAN (M.). **Napoléon et la Pologne** (1806-1807). 1 vol. in-8........ 5 fr.

ITALIE

BOLTON KING (M. A.). * **Histoire de l'unité italienne.** Histoire politique de l'Italie, de 1814 à 1871. Introd. de M. Yves Guyot. 2 vol. in-8........ 15 fr.
COMBES DE LESTRADE (Vte). **La Sicile sous la maison de Savoie.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
GAFFAREL (P.), professeur à l'Université d'Aix-Marseille. * **Bonaparte et les Républiques italiennes** (1796-1799). 1895. 1 vol. in-8........ 5 fr.
SORIN (Elie). * **Histoire de l'Italie**, depuis 1815 jusqu'à la mort de Victor-Emmanuel. 1 vol. in-16. 1888........ 3 fr. 50

ESPAGNE

REYNALD (H.). * **Histoire de l'Espagne**, depuis la mort de Charles III. 1 vol. in-16. 3 fr. 50

ROUMANIE

DAMÉ (Fr.). * **Histoire de la Roumanie contemporaine**, depuis l'avènement des princes indigènes jusqu'à nos jours. 1 vol. in-8. 1900........ 7 fr.

SUÈDE

SCHEFER (C.). * **Bernadotte-roi** (1810-1818-1844). 1 vol. in-8. 1899........ 5 fr.

SUISSE

DAENDLIKER. * **Histoire du peuple suisse.** Trad. de l'allem. par Mme Jules Favre et précédé d'une Introduction de Jules Favre. 1 vol. in-8.......................... 5 fr.

GRÈCE, TURQUIE, ÉGYPTE

BÉRARD (V.), docteur ès lettres. **La Turquie et l'Hellénisme contemporain.** (*Ouvrage cour. par l'Acad. française*). 1 vol. in-16. 6e edit. 1911.......................... 3 fr. 50

DRIAULT (E.), agrégé d'histoire. * **La question d'Orient,** préface de G. Monod, de l'Institut. 1 vol. in-8. 4e édit. 1909 (*Couronné par l'Institut*).......................... 7 fr.

MÉTIN (Albert), professeur à l'École coloniale. * **La Transformation de l'Égypte.** 1 vol. in-16. 1903 (Cour. par la Soc. de géogr. commerciale).......................... 3 fr. 50

RODOCANACHI (E.). * **Bonaparte et les îles Ioniennes.** 1 vol. in-8.......................... 5 fr.

INDE

PIRIOU (E.), agrégé de l'Université. * **L'Inde contemporaine et le mouvement national.** 1905. 1 vol. in-16.......................... 3 fr. 50

CHINE, JAPON

ALLIER (R.). **Le protestantisme au Japon (1859-1907).** 1 vol. in-16. 1908.......... 3 fr. 50

CORDIER (H.), de l'Institut, professeur à l'Ecole des langues orientales. * **Histoire des relations de la Chine avec les puissances occidentales** (1860-1902), avec cartes. 3 vol. in-8, chacun séparément.......................... 10 fr.

— * **L'Expédition de Chine de 1857-58.** Histoire diplomat. 1905. 1 vol. in-8.......... 7 fr.

— * **L'Expédition de Chine de 1860.** Histoire diplomat. 1906. 1 vol. in-8.......... 7 fr.

COURANT (M.), maître de conférences à l'Université de Lyon. **En Chine.** *Mœurs et Institutions. Hommes et Faits.* 1 vol. in-16.......................... 3 fr. 50

DRIAULT (E.), agrégé d'histoire. * **La Question d'Extrême-Orient.** 1 vol. in-8. 1907. 7 fr.

RODES (Jean). **La Chine nouvelle.** 1 vol. in-16. 1909.......................... 3 fr. 50

AMÉRIQUE

DEBERLE (Alf.). * **Histoire de l'Amérique du Sud.** 1 vol. in-16. 3e éd.......... 3 fr. 50

STEVENS. **Les Sources de la Constitution des États-Unis.** 1 vol. in-8.......... 7 fr. 50

VIALLATE (A.), professeur à l'Ecole des Sciences politiques. **L'Industrie américaine.** 1 vol. in-8. 1908.......................... 10 fr.

QUESTIONS POLITIQUES ET SOCIALES

BARNI (Jules). * **Histoire des Idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle.** 2 vol. in-16. Chaque volume.......................... 3 fr. 50

— * **Les Moralistes français au XVIIIe siècle.** 1 vol. in-16.......................... 3 fr. 50

LOUIS BLANC. **Discours politiques (1848-1881).** 1 vol. in-8.......................... 7 fr. 50

BONET-MAURY. **La Liberté de conscience en France (1598-1905).** 1 vol. in-8, 2e édit. 5 fr.

D'EICHTHAL (Eug.), de l'Institut. **Souveraineté du Peuple et Gouvernement.** 1 vol. in-16, 1895.......................... 3 fr. 50

DEPASSE (Hector), député. **Transformations sociales.** 1 vol. in-16. 1894.......... 3 fr. 50

— **Du Travail et de ses conditions.** 1 vol. in-16. 1895.......................... 3 fr. 50

DESCHANEL (E.). * **Le Peuple et la Bourgeoisie.** 1 vol. in-8.......................... 5 fr.

DRIAULT (E.), agrégé d'histoire. * **Problèmes politiques et sociaux.** 1 vol. in-8. 2e édit. 1906.......................... 7 fr.

— * **Le monde actuel.** *Tableau politique et économique.* 1 vol. in-8. 1909.......... 7 fr.

— et MONOD (G.). **Histoire politique et sociale (1815-1911).** (*Évolution du monde moderne.*) 2e édition. 1 vol. in-16, avec gravures et cartes.......................... 5 fr.

GUYOT (Yves), ancien ministre. **Sophismes socialistes et faits économiques.** 1 vol. in-16. 1908.......................... 3 fr. 50.

LICHTENBERGER (A.). * **Le Socialisme utopique,** *étude sur quelques précurseurs du Socialisme.* 1 vol. in-16. 1898.......................... 3 fr. 50

— * **Le Socialisme et la Révolution française.** 1 vol. in-8. 1898.......................... 5 fr.

MATTER (P.). **La Dissolution des Assemblées parlementaires.** 1 vol. in-8. 1898.... 5 fr.

NOVICOW. **La Politique internationale.** 1 vol. in-8.......................... 7 fr.

PAUL LOUIS. **L'Ouvrier devant l'État.** Étude de la législation ouvrière dans les deux mondes. 1 vol. in-8. 1904.......................... 7 fr.

— **Histoire du Mouvement syndical en France (1789-1906).** 1 vol. in-16. 1907... 3 fr. 50

REINACH (Joseph), député. **Pages républicaines.** 1 vol. in-16.......................... 3 fr. 50

— * **La France et l'Italie devant l'Histoire.** 1 vol. in-8.......................... 5 fr.

Le socialisme à l'étranger. *Angleterre, Allemagne, Autriche, Italie, Espagne, Hongrie, Russie, Japon, Etats-Unis,* par MM. J. Bardoux, G. Gidel, Kinzo-Goraï, G. Isambert, G. Louis-Jaray, A. Marvaud, Da Motta de San Miguel, P. Quentin-Bauchart, M. Revon, A. Tardieu. Préface de A. Leroy-Beaulieu, de l'Institut, directeur de l'École des Sciences politiques, conclusion de J. Bourdeau, correspondant de l'Institut. 1 vol. in-16. 1909.......................... 3 fr. 50

SPULLER (E.). * **L'Éducation de la Démocratie.** 1 vol. in-16. 1892.......... 3 fr. 50

— **L'Évolution politique et sociale de l'Eglise.** 1 vol. in-12. 1893.......... 3 fr. 50

* **La Vie politique dans les Deux Mondes.** Publiée sous la direction de M. A. VIALLATE, professeur à l'École des Sciences politiques, avec la collaboration de professeurs et d'anciens élèves de l'École des Sciences politiques.

1re année, 1906-1907. 1 fort vol. in-8. 1908.......................... 10 fr.

2e année, 1907-1908. 1 fort vol. in-8. 1909.......................... 10 fr.

3e année, 1908-1909. 1 vol. in-8. 1910.......................... 10 fr.

BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

HISTOIRE ET LITTÉRATURE ANCIENNES

* **De l'Authenticité des Épigrammes de Simonide**, par M. le Professeur H. HAUVETTE. 1 vol. in-8 .... 5 fr.

De la Flexion dans Lucrèce, par M. le Professeur CARTAULT. 1 vol. in-8 .... 4 fr.

* **La Main-d'Œuvre industrielle dans l'ancienne Grèce**, par M. le Professeur P. GUIRAUD. 1 vol. in-8 .... 7 fr.

* **Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien**, suivies d'une *traduction française du discours*, avec notes, par A. PUECH, professeur adjoint à la Sorbonne. 1 vol. in-8... 6 fr.

* **Les « Métamorphoses » d'Ovide et leurs modèles grecs**, par A. LAFAYE, professeur adjoint à la Sorbonne. 1 vol. in-8 .... 8 fr. 50

* **Mélanges d'histoire ancienne**, par MM. G. BLOCH, J. CARCOPINO et L. GERNET. 1 vol. in-8 .... 12 fr. 50

Le dystique élégiaque chez Tibulle, Sulpicia, Lygdamus, par M. le professeur A. CARTAULT. 1 vol. in-8 .... 11 fr. (*Vient de paraître.*)

MOYEN AGE

* **Premiers Mélanges d'Histoire du Moyen Age**, par MM. le Professeur A. LUCHAIRE, de l'Institut, DUPONT-FERRIER et POUPARDIN. 1 vol. in-8 .... 3 fr. 50

Deuxièmes Mélanges d'Histoire du Moyen Age, par MM. le Professeur LUCHAIRE, HALPHEN et HUCKEL. 1 vol. in-8 .... 6 fr.

Troisièmes Mélanges d'Histoire du Moyen Age, par MM. les Prof. LUCHAIRE, BEYSSIER, HALPHEN et CORDEY. 1 vol. in-8 .... 8 fr. 50

Quatrièmes Mélanges d'Histoire du Moyen Age, par MM. JACQUEMIN, FARAL, BEYSSIER. 1 vol. in-8 .... 7 fr. 50

Cinquièmes Mélanges d'Histoire du Moyen Age, publiés sous la dir. de M. le Professeur A. LUCHAIRE, par MM. AUBERT, CARRU, DULONG, GUÉBIN, HUCKEL, LOIRETTE, LYON, MAX FAZY, et Mlle MACHKEWITCH. 1 vol. in-8 .... 5 fr.

* **Essai de Restitution des plus anciens Mémoriaux de la Chambre des Comptes de Paris**, par MM. J. PETIT, GAVRILOVITCH, MAURY et TÉODORU, préface de M. le Professeur adjoint CH.-V. LANGLOIS. 1 vol. in-8 .... 9 fr.

Constantin V, empereur des Romains (740-775). *Étude d'histoire byzantine*, par A. LOMBARD, licencié ès lettres. Préf. de M. le Professeur CH. DIEHL, 1 vol. in-8 .... 6 fr.

Étude sur quelques Manuscrits de Rome et de Paris, par M. le Professeur A. LUCHAIRE. 1 vol. in-8 .... 6 fr.

Les Archives de la Cour des Comptes, Aides et Finances de Montpellier, par L. MARTIN-CHABOT, archiviste-paléographe. 1 vol. in-8 .... 8 fr.

Le latin de Saint-Avit, évêque de Vienne (450?-526?), par M. le Professeur H. GOELZER avec la collaboration de A. MEY. 1 vol. in-8 .... 25 fr.

PHILOLOGIE ET LINGUISTIQUE

* **Le Dialecte alaman de Colmar (Haute-Alsace) en 1870**, grammaire et lexique, par M. le Professeur VICTOR HENRY. 1 vol. in-8 .... 8 fr.

* **Études linguistiques sur la Basse-Auvergne, phonétique historique du patois de Vinzelles (Puy-de-Dôme)**, par ALBERT DAUZAT. Préface de M. le Professeur A. THOMAS. 1 vol. in-8 .... 6 fr.

* **Antinomies linguistiques**, par M. le Professeur VICTOR HENRY. 1 vol. in-8 .... 2 fr.

Mélanges d'Étymologie française, par M. le Professeur A. THOMAS. 1 vol. in-8 .... 7 fr.

* **A propos du Corpus Tibullianum.** *Un siècle de philologie latine classique*, par M. le Professeur A. CARTAULT. 1 vol. in-8 .... 18 fr.

PHILOSOPHIE

L'Imagination et les Mathématiques selon Descartes, par P. BOUTROUX, prof. à l'Université de Nancy. 1 vol. in-8 .... 2 fr.

GÉOGRAPHIE

La Rivière Vincent-Pinzon. *Étude sur la cartographie de la Guyane*, par M. le Professeur VIDAL DE LA BLACHE, de l'Institut. 1 vol. in-8 .... 6 fr.

LITTÉRATURE MODERNE

* **Mélanges d'Histoire littéraire**, par MM. FREMINET, DUPIN et DES COGNETS. Préface de M. le Professeur LANSON. 1 vol. in-8 .... 6 fr. 50

HISTOIRE CONTEMPORAINE

* **Le treize Vendémiaire an IV**, par HENRY ZIVY. agrégé d'histoire, 1 vol. in-8 .... 4 fr.

PUBLICATIONS DIPLOMATIQUES

RECUEIL DES INSTRUCTIONS

DONNÉES AUX AMBASSADEURS ET MINISTRES DE FRANCE

Depuis les Traités de Westphalie jusqu'à la Révolution française.

Publié sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques au Ministère des Affaires étrangères.

Beaux vol. in-8 raisin, imprimés sur papier de Hollande, avec Introduction et notes.

I. — **AUTRICHE**, par M. Albert Sorel, de l'Académie française.................... *Épuisé*
II. — **SUÈDE**, par M. A. Geffroy, de l'Institut.................................... 20 fr.
III. — **PORTUGAL**, par le Vicomte de Caix de Saint-Aymour........................ 20 fr.
IV et V. — **POLOGNE**, par M. Louis Farges, chef de bureau aux Archives du Ministère des affaires étrangères. 2 vol.. 30 fr.
VI. — **ROME** (1648-1687) (tome I), par G. Hanotaux, de l'Académie française....... 20 fr.
VII. — **BAVIÈRE, PALATINAT ET DEUX-PONTS**, par M. André Lebon................ 25 fr.
VIII et IX. — **RUSSIE**, par M. Alfred Rambaud, de l'Institut. 2 vol. Le 1er volume. 20 fr.
Le second volume.. 25 fr.
X. — **NAPLES ET PARME**, par M. Joseph Reinach, député.......................... 20 fr.
XI. — **ESPAGNE** (1649-1750) (tome I), par MM. Morel-Fatio, professeur au Collège de France, et Léonardon... 20 fr.
XII et XII *bis*. — **ESPAGNE** (1750-1789) (tomes II et III), par les mêmes........... 40 fr.
XIII. — **DANEMARK**, par A. Geffroy, de l'Institut................................ 14 fr.
XIV et XV. — **SAVOIE-SARDAIGNE-MANTOUE**, par Horric de Beaucaire, ministre plénipotentiaire. 2 vol.. 40 fr.
XVI. — **PRUSSE**, par M. A. Waddington, professeur à l'Université de Lyon. 1 vol. (*Couronné par l'Institut.*)... 28 fr.

INVENTAIRE ANALYTIQUE

DES ARCHIVES DU MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES

Publié sous les auspices de la Commission des Archives diplomatiques.

Correspondance politique de MM. de CASTILLON et de MARILLAC, ambassadeurs de France en Angleterre (1527-1542), par M. Jean Kaulek, avec la collaboration de MM. Louis Farges et Germain Lefèvre-Pontalis. 1 vol. in-8 raisin.................... 15 fr.

Papiers de BARTHÉLEMY, ambassadeur de France en Suisse, de 1792 à 1797, 6 volumes in-8 raisin. I. Année 1792. 15 fr. — II. Janvier-août 1793. 15 fr. — III. Septembre 1793 à mars 1794. 18 fr. — IV. Avril 1794 à février 1795. 20 fr. — V. Septembre 1794 à septembre 1796, par M. Jean Kaulek, 20 fr. — Tome VI et dernier, Novembre 1794 à Février 1796, par M. Alexandre Tausserat-Radel................ 12 fr.

Correspondance politique d'ODET DE SELVE, ambassadeur de France en Angleterre (1546-1549), par G. Lefèvre-Pontalis. 1 vol. in-8 raisin......................... 15 fr.

Correspondance politique de GUILLAUME PELLICIER, ambassadeur de France à Venise (1540-1542), par M. Alexandre Tausserat-Radel. 1 fort vol. in-8 raisin........... 40 fr.

Correspondance des Deys d'Alger avec la Cour de France (1759-1833), recueillie par Eug. Plantet. 2 vol. in-8 raisin... 30 fr.

Correspondance des Beys de Tunis et des Consuls de France avec la Cour (1577-1830), recueillie par Eugène Plantet. 3 vol. in-8. Tome I (1577-1700). *Épuisé.* — Tome II (1700-1770). 20 fr. — Tome III (1770-1830)..................................... 20 fr.

Les Introducteurs des Ambassadeurs (1589-1900). 1 vol. in-4, avec figures dans le texte et planches hors texte.. 20 fr.

Histoire de la représentation diplomatique de la France auprès des cantons suisses, de leurs alliés et de leurs confédérés, publiée sous les auspices des archives fédérales suisses par E. Rott. Tome I (1430-1559), 1 vol. gr. in-8. 12 fr. — Tome II (1559-1610), 1 vol. gr. in-8, 15 fr. — Tome III (1610-1626). *L'affaire de la Valteline* (1re partie) (1620-1626). 1 vol. gr. in-8, 20 fr. — Tome IV (1626-1635) (1re partie). *L'affaire de la Valteline* (2e partie) (1626-1633). 1 vol. gr. in-8.............................. 15 fr.

HISTOIRE DIPLOMATIQUE

Voir *Bibliothèque d'histoire contemporaine*, p. 18 à 21 du présent Catalogue.

REVUE DES SCIENCES POLITIQUES

Suite des Annales des Sciences politiques.

Revue bimestrielle publiée avec la collaboration des professeurs et des anciens élèves de l'École libre des Sciences Politiques.

(26e année, 1911.)

Rédacteur en chef : **M. ESCOFFIER**, professeur à l'École.

Abonnement du 1er janvier : Un an : Paris, **18** fr.; Départ. et Étranger, **19** fr.
La livraison : **3** fr. **50**.

---

* JOURNAL DES ÉCONOMISTES

Revue mensuelle de la science économique et de la statistique.
(70e année, 1911.) **Paraît le 15 de chaque mois.**

Rédacteur en chef : **Yves Guyot**, ancien ministre, vice-président de la Société d'économie politique.

Abonnement : France : Un an, **36** fr. Six mois, **19** fr.
Union postale : Un an, **38** fr. Six mois, **20** fr. — Le numéro, **3** fr. **50**
Les abonnements partent de janvier, avril, juillet ou octobre.

M. de Molinari qui, pendant de longues années, a dirigé le *Journal des Économistes* avec la distinction que l'on sait, s'est retiré; il a désigné comme son successeur M. Yves Guyot. Le nouveau rédacteur en chef, entré en fonctions le 1er novembre 1909, bien connu et apprécié des lecteurs de ce *Journal* et de tous les économistes, saura maintenir ce périodique à la hauteur de sa réputation et lui conserver sa valeur scientifique.

---

* REVUE ANTHROPOLOGIQUE

Suite de la Revue de l'École d'Anthropologie de Paris.

Recueil mensuel publié par les professeurs. (21e année, 1911.)

Abonnement, du 1er janvier : France et Étranger, **10** fr. — Le numéro, **1** fr.

SCIENTIA

Revue internationale de synthèse scientifique.

(5e année 1911). 4 livraisons par an, de 150 à 200 pages chacune; publie un supplément contenant la traduction française des articles publiés en langues étrangères.

Abonnement du 1er janvier : Un an (Union postale), **25** francs

---

REVUE ÉCONOMIQUE INTERNATIONALE

(8e année, 1911) **Mensuelle.**

Abonnement du 1er janvier : Un an, France et Belgique, **50** fr. Autres pays, **56** fr.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ LIBRE POUR L'ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE DE L'ENFANT

10 numéros par an. — **Abonnement du 1er octobre** : **3** fr.

LES DOCUMENTS DU PROGRÈS

Revue mensuelle internationale (5e année, 1911).

Dr R. BRODA, Directeur.

Abonnement du 1er de chaque mois : 1 an : France, **10** fr. — Étranger, **12** fr.
La livraison, 1 fr.

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

VOLUMES IN-8, CARTONNÉS A L'ANGLAISE; OUVRAGES A 6, 9 ET 12 FRANCS.

Derniers volumes parus :

CUÉNOT (L.), professeur à la Faculté des sciences de Nancy. **La Genèse des espèces animales.** 1 vol. in-8 avec 123 grav. dans le texte........ 12 fr.
LE DANTEC (F.), chargé de cours à la Sorbonne. **La Stabilité de la vie.** *Étude énergétique de l'évolution des espèces*........ 6 fr.
ROUBINOVITCH (Dr J.), médecin en chef de l'hospice de Bicêtre. **Aliénés et anormaux.** 1 vol. in-8 avec 63 figures........ 6 fr.

PRÉCÉDEMMENT PARUS :

ANGOT (A.), directeur du Bureau météorologique. ***Les Aurores polaires.** 1 vol. in-8, avec figures........ 6 fr.
ARLOING, prof. à l'Ecole de médecine de Lyon. ***Les Virus.** 1 vol. in-8........ 6 fr.
BAGEHOT. ***Lois scientifiques du développement des nations.** 1 vol. in-8. 7e éd..... 6 fr.
BAIN. ***L'Esprit et le Corps.** 1 vol. in-8. 6e édition........ 6 fr.
BAIN (A.). ***La Science de l'éducation.** 1 vol. in-8. 9e édition........ 6 fr.
BALFOUR STEWART. ***La Conservation de l'énergie,** avec fig. 1 vol. in-8. 6e édit... 6 fr.
BERNSTEIN. ***Les Sens.** 1 vol. in-8, avec 91 figures. 5e édition........ 6 fr.
BERTHELOT, de l'Institut. ***La Synthèse chimique.** 1 vol. in-8. 10e édition........ 6 fr.
— ***La Révolution chimique, Lavoisier.** 1 vol. in-8. 2e éd........ 6 fr.
BINET. ***Les Altérations de la personnalité.** 1 vol. in-8. 2e édition........ 6 fr.
BINET et FÉRÉ. ***Le Magnétisme animal.** 1 vol. in 8. 5e édition........ 6 fr.
BLASERNA et HELMHOLTZ. ***Le Son et la Musique.** 1 vol. in-8. 5e édition........ 6 fr.
BOURDEAU (L.). **Histoire de l'habillement et de la parure.** 1 vol. in-8........ 6 fr.
BRUNACHE (P.). ***Le Centre de l'Afrique. Autour du Tchad.** 1 vol. in-8, avec figures........ 6 fr.
CANDOLLE (de). ***L'Origine des plantes cultivées.** 1 vol. in-8. 4e édition........ 6 fr.
CARTAILHAC (E.). **La France préhistorique,** d'après les sépultures et les monuments. 1 vol. in-8, avec 162 figures. 2e édition........ 6 fr.
CHARLTON BASTIAN. ***Le Cerveau, organe de la pensée chez l'homme et chez les animaux.** 2 vol. in-8, avec figures. 2e édition........ 12 fr.
— **L'Évolution de la vie.** Traduction de l'anglais et avant-propos par H. DE VARIGNY. 1 vol. in-8, illustré, avec figures dans le texte et 12 planches hors texte........ 6 fr.
COLAJANNI (N.). ***Latins et Anglo-Saxons.** 1 vol. in-8........ 9 fr.
CONSTANTIN (Capitaine). **Le rôle sociologique de la guerre et le sentiment national.** Suivi de la traduction de *La guerre, moyen de sélection collective,* par le Dr STEINMETZ. 1 vol in-8........ 6 fr.
COOKE et BERKELEY. ***Les Champignons.** 1 vol. in-8, avec figures. 4e édition..... 6 fr.
COSTANTIN (J.), prof. au Muséum. ***Les végétaux et les Milieux cosmiques** (adaptation, évolution). 1 vol. in-8, avec 171 gravures........ 6 fr.
— ***La Nature tropicale.** 1 vol. in-8, avec gravures........ 6 fr.
— ***Le Transformisme appliqué à l'agriculture.** 1 vol. in-8, avec 105 gravures... 6 fr.
DAUBRÉE, de l'Institut. **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes.** 1 vol. in-8, avec 85 fig. dans le texte. 2e édition........ 6 fr.
DEMENY (G.). ***Les bases scientifiques de l'éducation physique.** 1 vol. in-8, avec 198 gravures. 4e édition........ 6 fr.
— **Mécanisme et éducation des mouvements.** 1 vol. in-8, avec 565 gravures. 4e édit. 9 fr.
DEMOOR, MASSART et VANDERVELDE. ***L'évolution régressive en biologie et en sociologie.** 1 vol. in-8, avec gravures........ 6 fr.
DRAPER. **Les Conflits de la science et de la religion.** 1 vol. in-8. 12e édition........ 6 fr.
DUMONT (L.). ***Théorie scientifique de la sensibilité.** 1 vol. in-8. 4e édition........ 6 fr.

GELLÉ (E.-M.). ***L'audition et ses organes.** 1 vol. in-8, avec gravures........... 6 fr.
GRASSET (J.), prof. à la Faculté de médecine de Montpellier. — **Les Maladies de l'orientation et de l'équilibre.** 1 vol. in-8, avec gravures........... 6 fr.
GROSSE (E.). ***Les débuts de l'art.** 1 vol. in-8, avec gravures........... 6 fr.
GUIGNET et GARNIER. * **La Céramique ancienne et moderne.** 1 vol., avec gravures........... 6 fr.
HERBERT SPENCER. ***Les Bases de la morale évolutionniste.** 1 vol. in-8. 6e édit.... 6 fr.
— ***La Science sociale.** 1 vol. in-8. 14e édition........... 6 fr.
HUXLEY. ***L'Écrevisse,** introduction à l'étude de la Zoologie. 1 vol. in-8, avec figures, 2e édition........... 6 fr.
JACCARD, professeur à l'Académie de Neuchâtel (Suisse). ***Le pétrole, le bitume et l'asphalte** au point de vue géologique. 1 vol. in-8, avec figures........... 6 fr.
JAVAL (E.), de l'Académie de médecine. ***Physiologie de la lecture et de l'écriture.** 1 vol. in-8, avec 96 gravures. 2e édition........... 6 fr.
LAGRANGE (F.). ***Physiologie des exercices du corps.** 1 vol. in-8. 7e édition..... 6 fr.
LALOY (L.). ***Parasitisme et mutualisme dans la nature.** Préface du Prof. A. GIARD, de l'Institut. 1 vol. in-8, avec 82 gravures........... 6 fr.
LANESSAN (DE). ***Introduction à l'Étude de la botanique** (*le Sapin*). 1 vol. in-8. 2e édition, avec 143 figures........... 6 fr.
— ***Principes de colonisation.** 1 vol. in-8........... 6 fr.
LE DANTEC, chargé de cours à la Sorbonne. — ***Théorie nouvelle de la vie.** 4e édit. 1 vol. in-8, avec figures........... 6 fr.
— **L'évolution individuelle et l'hérédité.** 1 vol. in-8........... 6 fr.
— **Les lois naturelles.** 1 vol. in-8, avec gravures........... 6 fr.
LOEB, professeur à l'Université Berkeley. * **La dynamique des phénomènes de la vie.** Traduit de l'allemand par MM. DAUDIN et SCHAEFFER, agrégés de l'Université, préface de M. le prof. A. GIARD, de l'Institut. 1 vol. in-8 avec fig........... 9 fr.
LUBBOCK (SIR JOHN). * **Les Sens et l'instinct chez les animaux,** principalement chez les insectes. 1 vol. in-8, avec 150 figures........... 6 fr.
MALMÉJAC (F.). **L'eau dans l'alimentation.** 1 vol. in-8, avec fig........... 6 fr.
MAUDSLEY. ***Le Crime et la Folie.** 1 vol. in-8. 7e édition........... 6 fr.
MEUNIER (Stan.), professeur au Muséum. — ***La Géologie comparée.** 1 vol. in-8, avec gravures. 2e édition........... 6 fr.
— ***La géologie générale.** 1 vol. in-8, avec gravures. 2e édit........... 6 fr.
— ***La Géologie expérimentale.** 1 vol. in-8, avec gravures. 2e édit........... 6 fr.
MEYER (de). ***Les Organes de la parole et leur emploi pour la formation des sons du langage.** 1 vol. in-8, avec 51 gravures........... 6 fr.
MORTILLET (G. de). ***Formation de la Nation française.** 2e édit. 1 vol. in-8, avec 150 gravures et 18 cartes........... 6 fr.
MOSSO (A.), professeur à l'Univ. de Turin. * **Les exercices physiques et le développement intellectuel.** 1 vol. in-8........... 6 fr.
NIEWENGLOWSKI (H.). ***La photographie et la photochimie.** 1 vol. in-8, avec gravures et une planche hors texte........... 6 fr.
NORMAN LOCKYER. ***L'Évolution inorganique.** 1 vol. in-8 avec gravures........... 6 fr.
PERRIER (Edm.), de l'Institut. **La Philosophie zoologique avant Darwin.** 1 vol. in-8. 3e édition........... 6 fr.
PETTIGREW. ***La Locomotion chez les animaux,** marche, natation et vol. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édition........... 6 fr.
QUATREFAGES (DE), de l'Institut. ***L'Espèce humaine.** 1 vol. in-8. 15e édit........... 6 fr.
— ***Darwin et ses précurseurs français.** 1 vol. in-8. 2e édit. refondue........... 6 fr.
— ***Les Émules de Darwin.** 2 vol. in-8, avec préfaces de MM. Ed. PERRIER et HAMY. 12 fr.
RICHET (Ch.), professeur à la Faculté de médecine de Paris. **La Chaleur animale.** 1 vol. in-8, avec figures........... 6 fr.
ROCHÉ (G.). ***La Culture des Mers** (piscifacture, pisciculture, ostréiculture). 1 vol. in-8, avec 81 gravures........... 6 fr.
SCHMIDT (O.). ***Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques.** 1 vol. in-8, avec 51 figures........... 6 fr.
SCHUTZENBERGER, de l'Institut. ***Les Fermentations.** 1 vol. in-8. 6e édition...... 6 fr.
SECCHI (le Père). ***Les Étoiles.** 2 vol. in-8, avec fig. et pl. 3e édition........... 12 fr.
STALLO. ***La Matière et la Physique moderne.** 1 vol. in-8. 3e édition........... 6 fr.
STARCKE. ***La Famille primitive.** 1 vol. in-8........... 6 fr.
THURSTON (R.). ***Histoire de la machine à vapeur,** 2 vol. in-8, avec 140 figures et 16 planches hors texte. 3e édition........... 12 fr.
TOPINARD. **L'Homme dans la Nature.** 1 vol. in-8, avec figures........... 6 fr.
VAN BENEDEN. ***Les Commensaux et les Parasites dans le règne animal.** 1 vol. in-8, avec figures. 4e édition........... 6 fr.
VRIES (Hugo de). **Espèces et Variétés,** trad. de l'allemand par L. BLARINGHEM, chargé d'un cours à la Sorbonne, avec préface. 1 vol. in-8........... 12 fr.
WHITNEY. ***La Vie du Langage.** 1 vol. in-8. 4e édition........... 6 fr.
WURTZ, de l'Institut. ***La Théorie atomique.** 1 vol. in-8, 9e édition........... 6 fr.

NOUVELLE COLLECTION SCIENTIFIQUE

Directeur : **ÉMILE BOREL**

Professeur à la Sorbonne.

VOLUMES IN-16 A 3 FR. 50

Volumes publiés en 1910.

MEUNIER (Stanislas), professeur de géologie au Muséum d'histoire naturelle. **L'évolution des Théories géologiques.** 1 vol. in-16, avec gravures.......................... 3 fr. 50

NIEDERLE (Lubor), professeur à l'Université de Prague. **La Race slave,** *Statistique, démographie, anthropologie.* Traduit du tchèque et précédé d'une préface, par L. LEGER, de l'Institut. 1 vol. in-16.. 3 fr. 50

PAINLEVÉ (Paul), de l'Institut, et BOREL (Emile). **L'Aviation.** 3e édition. 1 vol. in-16, avec gravures... 3 fr. 50

DUCLAUX (Jacques), préparateur à l'Institut Pasteur. **La Chimie de la Matière vivante.** 2e édition. 1 vol. in-16.. 3 fr. 50

MAURAIN (Ch.), professeur à la Faculté des sciences de Caen. **Les États physiques de la Matière.** 2e éd. 1 vol. in-16, avec gravures.. 3 fr. 50

Précédemment parus.

LE DANTEC (F.), chargé du cours de biologie générale à la Sorbonne. **Éléments de Philosophie biologique.** 1 vol. in-16. 2e édition.. 3 fr. 50

BONNIER (Dr P.). Laryngologiste de la clinique médicale de l'Hôtel-Dieu. **La Voix.** *Sa culture physiologique. Théorie nouvelle de la phonation.* 3e édition. 1 vol. in-16, avec gravures... 3 fr. 50

De la Méthode dans les Sciences :

1. *Avant-propos*, par M. P.-F. THOMAS, docteur ès lettres, professeur de philosophie au lycée Hoche. — 2. *De la Science*, par M. ÉMILE PICARD, de l'Institut. — 3. *Mathématiques pures*, par M. J. TANNERY, de l'Institut. — 4. *Mathématiques appliquées*, par M. PAINLEVÉ, de l'Institut. — 5. *Physique générale*, par M. BOUASSE, professeur à la Faculté des Sciences de Toulouse. — 6. *Chimie*, par M. JOB, professeur au Conservatoire des Arts et Métiers. — 7. *Morphologie générale*, par M. A. GIARD, de l'Institut. — 8. *Physiologie*, par M. LE DANTEC, chargé de cours à la Sorbonne. — 9. *Sciences médicales*, par M. PIERRE DELBET, professeur à la Faculté de médecine de Paris. — 10. *Psychologie*, par M. TH. RIBOT, de l'Institut. — 11. *Sciences médicales*, par M. DURKHEIM, professeur à la Sorbonne. — 12. *Morale*, par M. LÉVY-BRUHL, professeur à la Sorbonne. — 13. *Histoire*, par M. G. MONOD, de l'Institut. 2e édition, 1 vol. in-16.................. 3 fr. 50

THOMAS (P.-F.), professeur au lycée Hoche. **L'Éducation dans la Famille.** *Les péchés des parents.* 3e édition. 1 vol. in-16 (*Couronné par l'Institut*).......................... 3 fr. 50

LE DANTEC (F.). **La Crise du Transformisme.** 2e édition. 1 vol. in-16.............. 3 fr. 50

OSTWALD (W.), professeur à l'Université de Leipzig. **L'Énergie**, traduit de l'allemand par E. PHILIPPI, licencié ès sciences. 2e édition. 1 vol. in-16.......................... 3 fr. 50

Bibliothèque Utile

AGRICULTURE — TECHNOLOGIE INDUSTRIELLE ET COMMERCIALE
HYGIÈNE ET MÉDECINE USUELLE — PHYSIQUE ET CHIMIE
SCIENCES NATURELLES — ÉCONOMIE POLITIQUE ET SOCIALE
PHILOSOPHIE ET DROIT — HISTOIRE — GÉOGRAPHIE ET COSMOGRAPHIE

Élégants volumes in-32, de 192 pages ; chaque volume broché, **60** *cent.*

Viennent de paraître :

COLLAS ET DRIAULT. **Histoire de l'Empire ottoman** *jusqu'à la Révolution de 1909.*
YVES GUYOT. **Les Préjugés économiques.**
EISENMENGER (G.). **Les Tremblements de terre**, avec gravures.
FAQUE (L.). **L'Indo-Chine française.** *Cochinchine, Cambodge, Annam, Tonkin.* 2e édition, mise à jour jusqu'en 1910.

AGRICULTURE

Acloque. Insectes nuis.
Berget. Viticulture.
— Pratique des vins.
— Les Vins de France.
Larbalétrier. L'agriculture française.
— Plantes d'appartem.
Petit. Economie rurale.
Vaillant. Petite chimie de l'agriculteur.

TECHNOLOGIE

Bellet. Grands ports maritimes.
Brothier. Hist. de la terre.
Dallet. Navig. aérienne.
Dufour. Dict. des falsif.
Gastineau. Génie et science.
Genevoix. Matières premières.
— Procédés industriels.
Gossin. La machine à vapeur.
Maigne. Mines de France.
Mayer. Les chem. de fer.

HYGIÈNE — MÉDECINE

Cruveilhier. Hygiène.
Laumonier. Hygiène de la cuisine.
Merklen. La tuberculose.
Monin. Les maladies épidémiques.
Sérieux et **Mathieu.** L'alcool et l'alcoolisme.
Turck. Médecine populaire.

PHYSIQUE — CHIMIE

Bouant. Hist. de l'eau.
— Princ. faits de la chimie.
Huxley. Premières notions sur les sciences.
Albert Lévy. Hist. de l'air.
Zurcher. L'atmosphère.

SCIENCES NATURELLES

H. Beauregard. Zoologie.
Coupin. Vie dans les mers.
Eisenmenger. Tremblements de terre.
Geikie. Géologie.
Gérardin. Botanique.
Jouan. La chasse et la pêche des anim. marins.
Zaborowski. L'homme préhistorique.
— Migrations des anim.
— Les grands singes.
— Les mondes disparus.
Zurcher et **Margollé.** Télescope et microscope.

ÉCONOMIE POLITIQUE ET SOCIALE

Coste. Richesse et bonh.
— Alcoolisme ou Epargne.
Guyot (Yves). Préjugés économiques.
Jevons. Economie polit.
Larrivé. L'assistance publique.
Leneveux. Budget du foyer.
— Le travail manuel.
Mongredien. Libre-échange en Angleterre.
Paul-Louis. Lois ouvr.

ENSEIGNEMENT BEAUX-ARTS

Collier. Les beaux-arts.
Jourdy. Le patriotisme à l'école.
G. Meunier. Hist. de l'art.
— Hist. de la littérature française.
Pichat. L'art et les artist.
H. Spencer. De l'éducat.

PHILOSOPHIE — DROIT

Enfantin. La vie éternelle.
Ferrière. Darwinisme.
Jourdan. Justice crimin.
Morin. La loi civile.
Eug. Noël. Voltaire et Rousseau.
F. Paulhan. La physiologie de l'esprit.
Renard. L'homme est-il libre ?
Robinet. Philos. posit.
Zaborowski. L'origine du langage.

HISTOIRE

Antiquité.

Combes. La Grèce.
Creighton. Histoire rom.
Mahaffy. L'ant. grecque
Ott. L'Asie et l'Egypte.

France.

Bastide. La Réforme.
Bère. L'armée française.
Buchez. Mérovingiens.
— Carlovingiens.
Carnot. La Révolution française. 2 vol.
Debidour. Rapports de l'Eglise et de l'Etat (1789-1871).
Doneaud. La marine française.
Faque. L'Indo-Chine française.
Larrivière. Origines de la guerre de 1870.
Fréd. Lock. Jeanne d'Arc.
— La Restauration.
Quesnel. Conquête de l'Algérie.
Zevort. Louis-Philippe.

Pays étrangers.

Bondois. L'Europe cont.
Collas et Driault. L'Empire ottoman.
Eug. Despois. Les révolutions d'Angleterre.
Doneaud. La Prusse.
Faque. Indo-Chine.
Henneguy. L'Italie.
E. Raymond. L'Espagne.
Regnard. L'Angleterre.
Ch. Rolland. L'Autriche.

GÉOGRAPHIE COSMOGRAPHIE

Amigues. A travers le ciel.
Blerzy. Colon. anglaises.
— Torrents, fleuves et canaux.
Boillot. La pluralité des mondes de Fontenelle.
Catalan. Astronomie.
Gaffarel. Frontières françaises.
Girard de Rialle. Peuples de l'Asie et de l'Europe.
Grove. Continents, Océans.
Jouan. Iles du Pacifique.
Zurcher et **Margollé.** Les phénomènes célestes.

PUBLICATIONS

HISTORIQUES, PHILOSOPHIQUES ET SCIENTIFIQUES

qui ne se trouvent pas dans les collections précédentes.

Volumes parus en 1910 :

BESANÇON (A.), docteur ès lettres. **Les adversaires de l'hellénisme à Rome pendant la période républicaine.** 1 vol. gr. in-8 .... 10 fr.

BRUNHES (J.), professeur aux Universités de Fribourg et de Lausanne. **La géographie humaine.** *Essai de classification positive. Principes et exemples.* 1 vol. grand in-8, avec 202 grav. et cartes dans le texte et 4 cartes hors texte .... 20 fr.

DARBON (A.), docteur ès lettres. **Le concept du hasard dans la philosophie de Cournot.** Brochure in-8 .... 2 fr.

GASTÉ (M. DE). **Réalités imaginatives.... Réalités positives.** *Essai d'un code moral basé sur la science.* Préface de F. LE DANTEC, chargé de cours à la Sorbonne. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

HOCHREUTINER (B.-P.-G.), docteur ès sciences. **La philosophie d'un naturaliste.** *Essai de synthèse du monisme mécaniste et de l'idéalisme solipsiste.* 1 vol. in-18 .... 7 fr. 50

JAEL (Mme Marie). **Un nouvel état de conscience.** *La coloration des sensations tactiles.* 1 vol. in-8 avec 33 planches .... 4 fr.

PETIT (Edouard), inspecteur général de l'Instruction publique. **De l'école à la cité.** *Étude sur l'éducation populaire.* 1 vol. in-16 .... 3 fr. 50

REMACLE. **La philosophie de S. S. Laurie.** 1 vol. in-8 .... 7 fr. 50

VAN BRABANT (W). **Psychologie du vice infantile.** 1 vol. gr. in-8 .... 3 fr. 50

WULFF (M. de). **Histoire de la philosophie en Belgique.** 1 vol. gr. in-8 .... 7 fr. 50

Précédemment parus :

ALAUX. **Philosophie morale et politique.** 1 vol. in-8. 1893 .... 7 fr. 50

— **Théorie de l'âme humaine.** 1 vol. in-8. 1895 .... 10 fr.

— **Dieu et le Monde.** *Essai de philosophie première.* 1901. 1 vol. in-12. 2 fr. 50 (Voir p. 2).

AMIABLE (Louis). **Une loge maçonnique d'avant 1789.** 1 vol. in-8 .... 6 fr.

ANDRÉ (L.), docteur ès lettres. **Michel Le Tellier et l'organisation de l'armée monarchique.** 1 vol. in-8 (*couronné par l'Institut*). 1906 .... 14 fr.

— **Deux mémoires inédits de Claude Le Pelletier.** 1 vol. in-8. 1906 .... 3 fr. 50

ARDASCHEFF (P.), professeur d'histoire à l'Université de Kiew. * **Les intendants de province sous Louis XVI.** Traduit du russe par L. Jousserandot, sous-bibliothécaire à l'Université de Lille. 1 vol. grand in-8. (*Cour. par l'Acad. Impér. de St-Pétersbourg*). 10 fr.

ARMINJON (P.), prof. à l'École Khédiviale de Droit du Caire. **L'enseignement, la doctrine et la vie dans les universités musulmanes d'Égypte.** 1 vol. in-8. 1907 .... 6 fr. 50

ARRÉAT. **Une Éducation intellectuelle.** 1 vol. in-18 .... 2 fr. 50

— **Journal d'un philosophe.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2 et 6).

* **Autour du monde**, par les BOURSIERS DE VOYAGE DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS. (*Fondation Albert Kahn.*) 1 vol. gr. in-8. 1904 .... 10 fr.

ASLAN (G.). **La Morale selon Guyau** 1 vol. in-16. 1906 .... 2 fr.

— **Le jugement chez Aristote.** Br. in-18. 1908 .... 1 fr. (Voir p. 2).

BACHA (E.). **Le Génie de Tacite.** 1 vol. in-18 .... 4 fr.

BELLANGER (A.), docteur ès lettres. **Les concepts de cause et l'activité intentionnelle de l'esprit.** 1 vol. in-8. 1905 .... 5 fr.

BEMONT (Ch.), et MONOD (G.). — **Histoire de l'Europe au Moyen âge** (395-1270). Nouvelle édit. 1 vol. in-18, avec grav. et cartes en couleurs .... 5 fr. (Voir p. 24).

BENOIST-HANAPPIER (L.), maître de conférences à l'Université de Nancy. **Le drame naturaliste en Allemagne.** 1 v. in-8. 1905. (*Couronné par l'Académie française*). 7 fr. 50

BERTON (H.), docteur en droit. **L'Évolution constitutionnelle du second Empire.** Doctrines, textes, histoire. 1 fort vol. in-8. 1900 .... 12 fr.

BLUM (E.), professeur au lycée de Lyon. **La déclaration des droits de l'homme et du citoyen.** Préface de G. COMPAYRÉ, inspecteur général. 4e édit. 1909. 1 vol. in-8 (*Récompensé par l'Institut*) .... 3 fr. 75

BOURDEAU (Louis). **Théorie des sciences.** 2 vol. in-8 .... 20 fr.

— **La Conquête du monde animal.** 1 vol. in-8 .... 5 fr.

— **La Conquête du monde végétal.** 1 vol. in-8. 1893 .... 5 fr.

— **L'Histoire et les historiens.** 1 vol. in-8 .... 7 fr. 50

— * **Histoire de l'alimentation.** 1894. 1 vol. in-8 .... 5 fr. (Voir p. 7 et 26).

BOURDIN. Le Vivarais, essai de géographie régionale, 1 vol. in-8. (Ann. de l'Univ. de Lyon). 6 fr.
BOURGEOIS (E.). Lettres intimes de J.-M. Alberoni adressées au comte J. Rocca. 1 vol. in-8. (Ann. de l'Univ. de Lyon).. 10 fr.
BOUTROUX (Em.), de l'Institut. * De l'Idée de la loi naturelle. In-8. 2 fr. 50 (Voir p. 3 et 7).
BRANDON-SALVADOR (M[me]). A travers les moissons. *Ancien Testament. Talmud. Apocryphes. Poètes et moralistes juifs du moyen âge.* 1 vol. in-16. 1903.............. 4 fr.
BRASSEUR. Psychologie de la force. 1 vol. in-8. 1907.............................. 3 fr. 50
BROOKS ADAMS. Loi de la civilisation et de la décadence. 1 vol. in-8......... 7 fr. 50
BROUSSEAU (K.). Éducation des nègres aux États-Unis. 1 vol. in-8.............. 7 fr. 50
BUDÉ (E. de). Les Bonaparte en Suisse. 1 vol. in-12. 1905........................ 3 fr. 50
BUNGE (C.-O.). Psychologie individuelle et sociale. 1 vol. in-16. 1904.............. 3 fr.
CANTON (G.). Napoléon antimilitariste. 1902. 1 vol. in-16.......................... 3 fr. 50
CARDON (G.), docteur ès lettres. * La Fondation de l'Université de Douai. 1 vol. in-8. 10 fr.
CAUDRILLIER (G.), docteur ès lettres, inspecteur d'Académie. La trahison de Pichegru et les intrigues royalistes dans l'Est avant fructidor. 1 vol. gr. in-8. 1908...... 7 fr. 50
CHARRIAUT (H.). Après la séparation. *L'avenir des églises.* 1 vol. in-12. 1905. 3 fr. 50
CLAMAGERAN. La lutte contre le mal. 1 vol. in-18. 1897............................ 3 fr. 50
— Philosophie religieuse. *Art et voyages.* 1 vol. in-12. 1904......................... 3 fr. 50
— Correspondance (1849-1902). 1 vol. gr. in-8. 1905.................................. 10 fr.
COLLIGNON (A.). Diderot. *Sa vie, ses œuvres, sa correspondance.* 2[e] édit. 1907. 1 vol. in-12.. 3 fr. 50
COMBARIEU (J.), chargé de cours au Collège de France. * Les rapports de la musique et de la poésie. 1 vol. in-8. 1893.. 7 fr. 50
I[er] Congrès de l'Éducation sociale, Paris 1900. 1 vol. in-8. 1901.................. 10 fr.
IV[e] Congrès international de Psychologie, Paris 1900. 1 vol. in-8................. 20 fr.
COTTIN (C[te] P.), ancien député. Positivisme et anarchie. Agnostiques français. *Auguste Comte, Littré, Taine.* 1 vol. in-16. 1908.. 2 fr.
COUBERTIN (P. de). La gymnastique utilitaire. 2[e] édit. 1 vol. in-12............. 2 fr. 50
DANTU (G.), docteur ès lettres. Opinions et critiques d'Aristophane sur le mouvement politique et intellectuel à Athènes. 1 vol. gr. in-8. 1907............................. 3 fr.
— L'éducation d'après Platon. 1 vol. gr. in-8. 1907.. 6 fr.
DANY (G.), docteur en droit. * Les Idées politiques en Pologne à la fin du XVIII[e] siècle. *La Constitution du 3 mai* 1793. 1 vol. in-8. 1901.. 6 fr.
DAREL (Th.). Le peuple-roi. *Essai de sociologie universaliste.* 1 vol. in-18. 1904. 3 fr. 50
DAURIAC. Croyance et réalité. 1 vol. in-18. 1889.................. 3 fr. 50 (V. p. 3 et 7).
DAVILLÉ (L.), docteur ès lettres. Les prétentions de Charles III, duc de Lorraine, à la couronne de France. 1 vol. grand in-8. 1909.......................... 6 fr. 50 (Voir p. 13).
DERAISMES (M[lle] Maria). Œuvres complètes. 4 vol. in-8. Chacun..................... 3 fr. 50
DEROCQUIGNY (J.). Charles Lamb. *Sa vie et ses œuvres.* In-8. (Trav. de l'Univ. de Lille). 12 fr.
DESCHAMPS. Principes de morale sociale. 1 vol. in-8. 1903............................ 3 fr. 50
DOLLOT (R.), docteur en droit. Les origines de la neutralité de la Belgique (1609-1830). 1 vol. in-8. 1902.. 10 fr.
DUBUC (P.), doct. ès lettres, * Essai sur la méthode de la métaphysique. 1 vol. in-8.. 5 fr.
DUGAS (L.), docteur ès lettres. * L'amitié antique. 1 vol. in-8..... 7 fr. 50 (Voir p. 3 et 7)
DUNAN, docteur ès lettres. * Sur les formes a priori de la sensibilité. 1 vol. in-8. 5 fr. (Voir p. 2 et 3).
DUPUY (Paul). Les fondements de la morale. 1 vol. in-8. 1900.......................... 5 fr.
— Méthodes et concepts. 1 vol. in-8. 1903... 5 fr.
* Entre Camarades, par les anciens élèves de l'Université de Paris. *Histoire, littérature, philologie, philosophie.* 1901. 1 vol. in-8... 10 fr.
FABRE (P.). Le Polyptique du chanoine Benoît. In-8. (Trav. de l'Univ. de Lille)... 3 fr. 50
FERRÈRE (F.). La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du IV[e] siècle jusqu'à l'invasion des Vandales. 1 vol. in-8. 1898.. 7 fr. 50
Fondation universitaire de Belleville (La). Ch. GIDE. *Travail intellectuel et travail manuel* : J. BARDOUX. *Premiers efforts et première année.* 1 vol. in-16........................ 1 fr. 50
FOUCHER DE CAREIL (C[te]). Descartes, *la Princesse Elisabeth et la Reine Christine,* d'après des lettres inédites. Nouvelle édit. 1 vol. in-8. 1909................................ 4 fr.
GELEY (G.). Les preuves du transformisme. 1 vol. in-8. 1901.......... 6 fr. (Voir p. 3).
GILLET (M.). Fondement intellectuel de la morale. 1 vol. in-8....................... 3 fr. 75
GIRAUD-TEULON. Les origines de la papauté. 1 vol. in-12. 1905......................... 2 fr.
GOURD, prof. Univ. de Genève. Le Phénomène. 1 vol. in-8.......... 7 fr. 50 (Voir p. 6).
GRIVEAU (M.). Les Éléments du beau. 1 vol. in-18.. 4 fr. 50
— La Sphère de beauté, 1901. 1 vol. in-8.. 10 fr.
GUEX (F.), professeur à l'Université de Lausanne. Histoire de l'Instruction et de l'Éducation. 1 vol. in-8 avec gravures. 1906.. 6 fr.
GUYAU. Vers d'un philosophe. 1 vol. in-18. 6[e] édit........ 3 fr. 50 (Voir p. 3, 8 et 13).
HALLEUX (J.). L'Évolutionnisme en morale (*H. Spencer*). 1 vol. in-12............ 3 fr. 50
HALOT (C.). L'Extrême-Orient. 1 vol. in-16, 1905... 4 fr.
HARTENBERG (D[r] P.). Sensations païennes. 1 vol. in-16. 1907........ 3 fr. (Voir p. 9).

HOCQUART (E.). **L'Art de juger le caractère des hommes par leur écriture**, préface de J. Crépieux-Jamin. Br. in-8. 1898 .... 1 fr.

HOFFDING (H.), prof. à l'Université de Copenhague. * **Morale.** *Essais sur les principes théoriques et leur application aux circonstances particulières de la vie*, trad. de la 2e édit. allemande par L. Poitevin, prof. au Collège de Nantua. 2e édit. 1 vol. in-8. 1907. 10 fr. (Voir p. 9).

ICARD. **Paradoxes ou vérités.** 1 vol. in-12. 1895 .... 3 fr. 50

JAMES (W.). **L'Expérience religieuse**, traduit par F. Abauzit, agrégé de philosophie. 1 vol. in-8. 2e édit. 1908. (*Cour. par l'Acad. française*) .... 10 fr.

— * **Causeries pédagogiques**, trad. par L. Pidoux, préface de M. Payot, recteur de l'Académie d'Aix. 2e édition augmentée. 1 vol. in-16. 1909 .... 2 fr. 50 (Voir p. 3).

JANET (Pierre), professeur au Collège de France. **L'État mental des hystériques.** *Les stigmates mentaux des hystériques, les accidents mentaux des hystériques, études sur divers symptômes hystériques. Le traitement psychologique de l'hystérie.* 2e édition 1911. 1 vol. grand in-8, avec gravures .... 18 fr. (Voir p. 9 et 24).

— et RAYMOND (F.), professeur de la clinique des maladies nerveuses à la Salpêtrière. **Névroses et idées fixes.** I. *Études expérimentales sur les troubles de la volonté, de l'attention, de la mémoire. sur les émotions, les idées obsédantes et leur traitement.* 2e édition 1904. 1 vol. grand in-8, avec 97 fig .... 12 fr.

II. *Névroses, maladies produites par les émotions, les idées obsédantes et leur traitement.* 2e édition 1908. 1 vol. gr. in-8, avec 68 grav .... 14 fr.

(*Ouvrage couronné par l'Académie des sciences et par l'Académie de médecine.*)

— **Les obsessions et la psychasthénie.** I. *Études cliniques et expérimentales sur les idées obsédantes, les impulsions, les manies mentales, la folie du doute, les tics, les agitations, les phobies, les délires du contact, les angoisses, les sentiments d'incomplétude, la neurasthénie, les modifications des sentiments du réel, leur pathohénie et leur traitement.* 2e édition 1908. 1 vol. grand in-8, avec 32 gravures .... 18 fr.

II. *États neurasthéniques, aboulies, incomplétude, agitations et angoisses diffuses, algies, phobies, délires du contact, tics, manies mentales, folies du doute, idées obsédantes, impulsions.* 2e édit. 1911. 1 vol. grand in-8 avec 32 gravures .... 14 fr.

JANSSENS (E.). **Le néo-criticisme de Ch. Renouvier.** 1 vol. in-16. 1904 .... 3 fr. 50

— **La philosophie et l'apologétique de Pascal.** 1 vol. in-16 .... 4 fr.

JOURDY (Général). **L'instruction de l'armée française, de 1815 à 1902.** 1 vol. in-16. 1903. 3 fr. 50 (Voir p. 29).

JOYAU. **Essai sur la liberté morale.** 1 vol. in-18 .... 3 fr. 50 (Voir p. 15).

KARPPE (S.), docteur ès lettres. **Les origines et la nature du Zohar**, précédé d'une *Étude sur l'histoire de la Kabbale.* 1901. 1 vol. in-8 .... 7 fr. 50 (Voir p. 9).

KAUFMANN. **La cause finale et son importance.** 1 vol. in-12 .... 2 fr. 50

KEIM (A.). **Notes de la main d'Helvétius**, publiées d'après un manuscrit inédit avec une introduction et des commentaires. 1 vol. in-8. 1907 .... 3 fr. (Voir p. 9).

KINGSFORD (A.) et MAITLAND (E.). **La Voie parfaite ou le Christ ésotérique**, précédé d'une préface d'Édouard Schuré. 1 vol. in-8. 1892 .... 6 fr.

KOSTYLEFF (N.). **Évolution dans l'histoire de la philosophie.** 1 vol. in-16 .... 2 fr. 50

— **Les substituts de l'âme dans la psychologie moderne.** 1 vol. in-8 .. 4 fr. (Voir p. 2).

LABROUE (H.), prof. agrégé d'histoire au lycée de Bordeaux. **Le conventionnel Pinet**, d'après ses mémoires inédits. Broch. in-8. 1907 .... 3 fr.

— **Le Club Jacobin de Toulon (1790-1796).** Broch. gr. in-8. 1907 .... 2 fr.

LACAZE-DUTHIERS (G. de). *L'art et la vie.* **Le culte de l'idéal ou l'artistocratie.** 1 vol. in-8. 1909 .... 7 fr. 50

LACOMBE (Cl de). **La maladie contemporaine.** *Examen des principaux problèmes sociaux au point de vue positiviste.* 1 vol. in-8. 1906 .... 3 fr. 50

LALANDE (A.), maître de conférences à la Sorbonne. * **Précis raisonné de morale pratique** par questions et réponses. 1 vol. in-16. 2e édit. 1909 .... 1 fr. (Voir p. 9).

LANESSAN (de), ancien ministre de la Marine. **Le Programme maritime de 1900-1906.** 1 vol. in-12. 2e édit. 1903 .... 3 fr. 50

— * **L'éducation de la femme moderne.** 1 vol. in-16. 1907. 3 fr. 50 (V. p. 9, 16, 17, 25 et 27).

— **Le bilan de notre marine.** 1 vol. in-16. 1909 .... 3 fr. 50

LASSERRE (A.). **La participation collective des femmes à la Révolution française.** 1 vol. in-8. 1905 .... 5 fr.

LASSERRE (E.). **Les délinquants passionnels et le criminaliste Impallomeni**, 1908. 1 vol. in-16 .... 2 fr.

LAVELEYE (Em. de). **De l'avenir des peuples catholiques.** Br. in-8 .... 0 fr. 25

LECLÈRE (A.), professeur à l'Université de Berne. * **La morale rationnelle dans ses relations avec la philosophie générale.** 1 vol. in-8. 1908 .... 7 fr. 50 (Voir p. 10).

LEFEVRE G. * **Les Variations de Guillaume de Champeaux et la Question des Universaux.** Étude suivie de documents originaux. 1898. 1 vol. in-8. (Trav. de l'Univ. de Lille). 3 fr.

LEMAIRE (P.). **Le cartésianisme chez les Bénédictins.** 1 vol. in-8 .... 6 fr. 50

LÉON (A.), docteur ès lettres. **Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet.** 1 vol. grand in-8. 1909 .... 6 fr.

LETAINTURIER (J.). **Le socialisme devant le bon sens.** 1 vol. in-18 .... 1 fr. 50

LEVY (L.-G.), docteur ès lettres. **La famille dans l'antiquité israélite.** 1 vol. in-8. 1905. (*Couronné par l'Académie française*)........ 5 fr.
LÉVY-SCHNEIDER (L.), professeur à l'Université de Lyon. **Le conventionnel Jean-Bon Saint-André (1749-1813).** 1901. 2 vol. in-8........ 15 fr.
LUQUET (G.-H.), agrégé de philosophie. **Éléments de logique formelle.** Br. in-8. 1 fr. 50
MABILLEAU (L.). **Histoire de la philosophie atomistique.** 1 vol. in-8. 1895........ 12 fr.
MAC-COLL (Malcolm). **Le Sultan et les grandes puissances.** Essai historique, traduit de l'anglais par J. Ronguet, préface d'Urbain Gohier. 1899. 1 vol. gr. in-8........ 5 fr.
MAGNIN (E.). **L'art et l'hypnose.** 1 vol. gr. in-8 avec grav. et pl. cart. 1906........ 20 fr.
MAINDRON (Ernest). * **L'Académie des Sciences.** 1 vol. in-8 cavalier, avec 53 grav., portraits, plans, 8 pl. hors texte et 2 autographes........ 6 fr.
MANDOUL (J.). **Un homme d'État italien : Joseph de Maistre.** 1 vol. in-8........ 8 fr.
MARIÉTAN (J.). **La classification des sciences, d'Aristote à saint Thomas.** 1 vol. in-8. 1901........ 3 fr.
MARTIN (W.). **La situation du catholicisme à Genève (1815-1907).** *Étude de droit et d'histoire.* 1 vol. in-16. 1909........ 3 fr. 50
MATAGRIN. **L'esthétique de Lotze.** 1 vol. in-12. 1900........ 2 fr.
MATTEUZI. **Les facteurs de l'évolution des peuples.** 1900. 1 vol. in-16........ 6 fr.
MAUGÉ (F.), docteur ès lettres. **Le rationalisme comme hypothèse méthodologique.** 1 vol. grand in-8. 1909........ 10 fr.
MILHAUD (G.), professeur à la Sorbonne. * **Le positivisme et le progrès de l'esprit.** 1 vol. in-16. 1902........ 2 fr. 50 (Voir p. 4 et 13).
MODESTOV (B.). * **Introduction à l'Histoire romaine.** *L'ethnologie préhistorique, les influences civilisatrices à l'époque préromaine et les commencements de Rome*, traduit du russe par Michel Delines. Avant-propos de M. Salomon Reinach, avec 39 planches hors texte et 27 figures dans le texte. 1907........ 15 fr.
MONNIER (Marcel). * **Le drame chinois** (juillet-août 1900). 1 vol. in-16. 1900 ... 2 fr. 50
MORIN (Jean), archéologue. **Archéologie de la Gaule et des pays circonvoisins** *depuis les origines jusqu'à Charlemagne*, suivie d'une description raisonnée de la collection Morin. 1 vol. in-8 avec 74 fig. dans le texte et 26 pl. hors texte........ 6 fr.
NEPLUYEFF (N. de). **La confrérie ouvrière et ses écoles.** 1 vol. in-12........ 2 fr.
NODET (V.). **Les agnoscies, la cécité psychique.** 1 vol. in-8. 1899........ 4 fr.
NORMAND (Ch.), docteur ès lettres, prof. au lycée Condorcet. * **La Bourgeoisie française au XVIIe siècle.** *La vie publique. Les idées et les actions politiques.* (1604-1661). Études sociales. 1 vol. gr. in-8, avec 8 pl. hors texte. 1907........ 12 fr.
NOVICOW (J.). **La Question d'Alsace-Lorraine.** 1 broch. in-8........ 1 fr.
— **La Fédération de l'Europe.** 1 vol. in-16. 2e édit. 1901.... 3 fr. 50 (Voir p. 4, 10 et 21).
PALHORIÈS (F.), docteur ès lettres. **La théorie idéologique de Galuppi dans ses rapports avec la philosophie de Kant.** 1 vol. in-8. 1909........ 4 fr. (Voir p. 15).
PARISET (G.), professeur à l'Université de Nancy. **La Revue germanique de Dollfus et Nefftzer.** Br. in-8. 1906........ 2 fr.
PAULHAN (Fr.). **Le Nouveau mysticisme.** 1 vol. in-18... 2 fr. 50 (Voir p. 2, 4, 10 et 29).
PELLETAN (Eugène). * **La naissance d'une ville** (Royan). 1 vol. in-18........ 2 fr.
— * **Jarousseau, le pasteur du désert.** nouv. édit. 1 vol. in-18. 1907........ 2 fr.
— * **Un Roi philosophe.** *Frédéric le Grand.* 1 vol. in-18........ 3 fr. 50
— **Droits de l'homme.** 1 vol. in-16........ 3 fr. 50
PENJON (A.). **Pensée et Réalité, de A. Spir**, trad. de l'allem. In-8. (Trav. de l'Univ. de Lille)........ 2 fr. 50
— **L'Énigme sociale.** 1902. 1 vol. in-8. (Travaux de l'Université de Lille)........ 2 fr. 50
PEREZ (Bernard). **Mes deux chats.** 1 vol. in-12. 2e édition........ 1 fr. 50
— **Jacotot et sa Méthode d'émancipation intellectuelle** 1 vol. in-18........ 3 fr.
— **Dictionnaire abrégé de philosophie.** 1893. 1 vol. in-1........ 1 fr. 50 (V. p. 11).
PHILBERT (Louis). **Le Rire.** 1 vol. in-8. (Cour. par l'Académie française.)........ 7 fr. 50
PHILIPPE (J.). **Lucrèce dans la théologie chrétienne.** 1 vol. in-8. 2 fr. 50 (Voir p. 2 et 4).
PIAT (C.). **L'Intellect actif.** 1 vol. in-8........ 4 fr.
— **L'Idée ou critique du Kantisme.** 2e édition. 1901. 1 vol. in-8........ 6 fr.
— **De la croyance en Dieu.** 1 vol in-18. 2e édit. 1909........ 3 fr. 50 (Voir p. 11, 14 et 15).
PICARD (Ch.). **Sémites et Aryens.** 1 vol. in-18. 1893........ 1 fr. 50
PICTET (Raoul). **Étude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale.** 1 vol. gr. in-8........ 10 fr.
PILASTRE (E.). **Vie et caractère de Mme de Maintenon**, d'après les œuvres du duc de Saint-Simon et des documents anciens et récents, avec une introduction et des notes. 1 vol. in-8, avec portraits, vues et autographe. 1907........ 5 fr.
— **La religion au temps du duc de St-Simon**, d'après ses écrits rapprochés de documents anciens ou récents, avec une introduction et des notes. 1 vol. in-8........ 6 fr.

PINLOCHE (A.), professeur honoraire de l'Université de Lille. * **Pestalozzi et l'éducation populaire moderne**. 1 vol. in-16. 1902. (*Cour. par l'Institut.*) .... 2 fr. 50
— * **Principales Œuvres de Herbart**. 1 vol. in-8. (Trav. de l'Univ. de Lille) .... 7 fr. 50

PITOLLET (C.), agrégé d'espagnol, docteur ès lettres. **La querelle caldéronienne de Johan Nikolas Böhl von Faber et José Joaquin de Mora**, reconstituée d'après des documents originaux. 1 vol. in-8. 1909 .... 15 fr.
— **Contributions à l'étude de l'hispanisme de G.-E. Lessing**. 1 vol. in-8. 1909 .... 15 fr.

POEY. **Littré et Auguste Comte**. 1 vol. in-18 .... 3 fr. 50
— **Le positivisme**, 1 vol. in-18. 1876 .... 4 fr. 50

PRADINES (M.), docteur ès lettres, professeur agrégé de philosophie au lycée de Bordeaux. **Critique des conditions de l'action.**
Tome I. *L'Erreur morale établie par l'histoire et l'évolution des systèmes*. 1 vol. in-8. 1909 .... 10 fr.
Tome II. *Principes de toute philosophie de l'action*. 1 vol. in-8. 1909 .... 5 fr.

PRAT (Louis), docteur ès lettres. **Le mystère de Platon**. 1 vol. in-8 .... 4 fr.
— **L'Art et la beauté**. 1 vol. in-8. 1903 .... 5 fr. (Voir page 11).

REGNAUD (P.). **Origine des idées et science du langage**. 1 vol. in-12. 1 fr. 50 (V. p. 5).

RENOUVIER, de l'Inst. **Uchronie**. *Utopie dans l'Histoire*. 2e éd. 1901. 1 vol. in-8. 7 fr. 50 (Voir page 11).

Revue Germanique (*Allemagne, Angleterre, Etats-Unis, Pays-Scandinaves*) 5 années — 1905 à 1909, chaque année, 1 fort volume grand in-8 .... 14 fr.

REYMOND (A.). **Logique et mathématiques**. *Essai historique et critique sur le nombre infini*. 1 vol. in-8. 1909 .... 5 fr.

ROBERTY (J.-E.). **Auguste Bouvier, pasteur et théologien protestant. 1826-1893**. 1 fort vol. in-12. 1901 .... 3 fr. 50

ROISEL. **Chronologie des temps préhistoriques**. In-12. 1900 .... 1 fr. (Voir page 5).

ROSSIER (E.). **Profils de Reines**. *Isabelle de Castille, Catherine de Médicis, Elisabeth d'Angleterre, Anne d'Autriche, Marie-Thérèse, Catherine II, Louise de Prusse, Victoria*. Préface de G. Monod, de l'Institut. 1 vol. in-16. 1909 .... 3 fr. 50

SABATIER (C.). **Le Duplicisme humain**. 1 vol. in-18. 1906 .... 2 fr. 50

SECRETAN (H.). **La Société et la morale**. 1 vol. in-12. 1897 .... 3 fr. 50

SEIPPEL (P.), professeur à l'Ecole polytechnique de Zurich. **Les deux Frances et leurs origines historiques**. 1 vol. in-8. 1906 .... 7 fr. 50

SIGOGNE (E.). **Socialisme et monarchie**. 1 vol. in-16. 1906 .... 3 fr.

SOREL (Albert), de l'Acad. française. **Traité de Paris de 1815**. 1 vol. in-8 .... 4 fr. 50

TARDE (G.), de l'Institut. **Fragment d'histoire future**. 1 vol. in-8. 5 fr. (Voir p. 5, 12 et 16).

VALENTINO (Dr Ch.). **Notes sur l'Inde**. 1 vol. in-16. 1906 .... 4 fr.

VAN BIERVLIET (J.-J.). **Psychologie humaine**. 1 vol. in-8 .... 8 fr.
— **La Mémoire**. Br. in-8. 1893 .... 2 fr.
— **Études de psychologie**. (*Homme droit. — Homme gauche.*) 1 vol. in-8. 1901 .... 4 fr.
— **Causeries psychologiques**. 2 vol. in-8. Chacun .... 3 fr.
— **Esquisse d'une éducation de la mémoire**. 1904. 1 vol. in-16 .... 2 fr.
— **La psychologie quantitative**. 1 vol. in-8. 1907 .... 4 fr.

VAN OVERBERGH. **La réforme de l'enseignement**. 2 vol. in-4. 1906 .... 10 fr.

VERMALE (F.) et ROCHET (A.). **Registre des délibérations du Comité révolutionnaire d'Aix-les-Bains** (*Documents pour l'Histoire de la Révolution en Savoie*). 1 vol. in-8. 4 fr.

VITALIS. **Correspondance politique de Dominique de Gabre**. 1 vol. in-8 .... 12 fr. 50

WYLM (Dr). **La morale sexuelle**. 1 vol. in-8. 1907 .... 5 fr.

ZAPLETAL. **Le récit de la création dans la Genèse**. 1 vol. in-8 .... 3 fr. 50

Envoi franco, **contre demande, des autres Catalogues**

DE LA LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

Catalogue des livres de fonds, SCIENCES ET MÉDECINE (anciennement Germer Baillière et Cie).

Catalogue des livres de fonds, ÉCONOMIE POLITIQUE, SCIENCE FINANCIÈRE (anciennement Guillaumin et Cie).

Livres classiques, ENSEIGNEMENT SECONDAIRE.

Livres classiques, ENSEIGNEMENT PRIMAIRE SUPÉRIEUR ET POPULAIRE.

Bibliothèque utile, collection populaire à 60c le volume.

Catalogue général et complet par ordre alphabétique de noms d'auteurs.

TABLE DES AUTEURS ÉTUDIÉS

TABLE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS

1577-10. — Coulommiers. Imp Paul BRODARD. — 12-10.



BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

FOUILLÉE (Alf.), membre de l'Institut. **La Liberté et le Déterminisme.** 5e édit. 1 vol. in-8 . . . . 7 fr. 50
— **Critique des systèmes de morale contemporains,** 7e édit. 1 vol. in-8 . . . . 7 fr. 50
— **La Morale, l'Art et la Religion d'après Guyau.** 7e édit. aug. 1 vol. in-8 avec biographie, portrait et autographes de Guyau. 3 fr. 75
— **L'Avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience.** 2e édit. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr. »
— **L'Évolutionnisme des idées-forces.** 4e édit. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— **La Psychologie des idées-forces.** 2e édit. 2 vol. in-8. . . 15 fr. »
— **Morale des idées-forces.** 2e édit. 1 vol. in-8 . . . . . . 7 fr. 50
— **Tempérament et caractère.** 3e édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
— **Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde.** 2e édit. 1 vol. in-8 . . . . 7 fr. 50
— **Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive.** 2e édit. 1 vol. in-8 . . . . 7 fr. 50
— **Psychologie du peuple français.** 3e édit. 1 vol. in-8 . . 7 fr. 50
— **La France au point de vue moral.** 3e édit. 1 vol. in-8. . 7 fr. 50
— **Esquisse psychologique des peuples européens,** 3e édit. 1 vol. in-8. 10 fr. »
— **Nietzsche et l'immoralisme.** 2e édit. 1 vol. in-8 . . . . 5 fr. »
— **Le Moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain.** 2e édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
— **Les Éléments sociologiques de la morale.** 2e éd. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— **La Propriété sociale et la démocratie.** 4e éd. 1 vol. in-18. 2 fr. 50
— **La Philosophie de Socrate.** 2 vol. in-8. . . . . 16 fr. »
— **Le Socialisme et la Sociologie réformiste.** 1 vol. in-8. . 7 fr. 50
— **La Démocratie politique et sociale en France.** 1 vol. in-8. 3 fr. 75
La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes. 2e édit.
GUYAU (M.). **La Morale anglaise contemporaine.** 5e édit. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— **Les Problèmes de l'esthétique contemporaine.** 6e éd. 1 vol. 5 fr. »
— **Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.** 8e édit. 1 vol. in-8. 5 fr. »
— **L'Irréligion de l'avenir,** étude de sociologie. 11e édit. 1 vol. in-8 . . . . 7 fr. 50
— **L'art au point de vue sociologique.** 7e édit. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— **Éducation et Hérédité,** étude sociologique. 9e éd. 1 vol. in-8 5 fr. »
— **La Genèse de l'idée de temps,** 4e édit. 1 vol. in-18. . . 2 fr. 50
— **Vers d'un philosophe.** 6e édit. 1 vol. in-18 . . . . . . 3 fr. 50
— **La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines.** 5e édit. 1 vol. in-8 . . . . 7 fr. 50

ÉVREUX, IMPRIMERIE CH. HÉRISSEY, PAUL HÉRISSEY, SUCCr